RELIGIJA I »VANLOGIČKI« OBLIK MIŠLJENJA

Dr. Vilim Keilbach.

SUMMARIUM.

Die Bemühungen um die Lösung der Frage nach Sinn und Wesen der Religion stehen im Zeichen der Bipolarität von einseitig rationalem Denken, das namentlich durch die Aufstellung einer sogenannten Vernunftreligion zum Verneiner jeder Offenbarung wird, und einseitig theologischem Denken, wie es beispielsweise in der dialektischen Theologie zur Aufhebung aller natürlichen Aussagen über den Menschen der Naturordnung und dessen Religion führt. Echtes religionsphilosophisches Denken ist wesentlich vermittelndes Denken zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Philosophie und Theologie, und zwar als solches eindeutig bedingt und bestimmt durch den »homo naturaliter religiosus« in seiner Hörigkeit für eine mögliche Offenbarung Gottes nach freiem Ratschluss, selbst wenn in der Geschichte der Menschheit ein Schweigen Gottes festzustellen wäre. — Koepgens »Gnosis des Christentums« stellt ein dringendes Anliegen der jüngeren Theologengeneration zur Diskussion, bedauerlicherweise in einer Form, die nicht selten sauberes Denken vermissen lässt und infolgedessen die Sache wenig fördert. Dringend notwendig wäre eine nähere Klärung und Richtigstellung der Begriffe von theologischer Existenz, ausserlogischer Denkform, Symbolsprache, Dogma, dann die Heraushebung der Intuition in ihrer verschiedenartigen Gegenüberstellung zu anderen Denkweisen, vor allem aber die scharfe Trennung der Probleme um die Glaubensbegründung und um die spekulative Durchdringung des Dogmas. Vermutlich liessen sich dann die unglücklichen Formulierungen umgehen, durch die sich Koepgen in theologische Schwierigkeiten verstrickt und trotz aller Einschränkungsversuche zum Vatikanischen Konzil in Gegensatz bringt. — Anschliessend wird auf das berechtigte Anliegen der »Verkündigungstheologie« hingewiesen.

Filozofija religije kao razumsko opravdanje one naročite duhovne tvorbe, koju nazivamo religijom, nekako stoji u sredini između filozofije i teologije, između razuma i objave. U dugotrajnoj borbi oko njenog prava na opstanak unutar granica sistematskog znanja njena sudbina stoji u znaku filozofsko-teološkog »bipolariteta«. R a c i o n a l i s t i č k i s i s t e m i po svojim načelima dolaze do takvog shvaćanja religije, koje samo

po sebi prelazi u negaciju objave, a dosljedno i teologije. Takozvana dijalektička teologija, obratno, po osnovnoj tezi protestantizma o potpunoj pokvarenosti ljudske naravi poslije istočnog grijeha isključivo brani nadnaravni značaj religije, a svojom tvrdnjom o nespoznatljivosti moralnog dobra u čisto naravnom redu prelazi u negaciju svakog razumskog znanja o religiji. Promašeno je i jedno i drugo stanovište. Istina je u sredini, kako ćemo u slijedećem pokazati.

Čovjek može kauzalno misliti. To ga mišljenje vodi do spoznaje vlastite ograničenosti i nedostatnosti. Barem načelno na taj način nastaje pitanje o smislu zadnjih suvislosti bitka. Za filozofsko mišljenje uostalom nije odlučno, da li se svaki čovjek stvarno i bavi tim problemima, da bi pronašao smisao i vrijednost svog života. Važno je samo to, da u tom pravcu treba tražiti metodički postupak, kojim se na objektivno mjerodavan i pouzdan način može opravdati čovjekov bitak kao i svako kozmičko zbivanje obzirom na njihov zadnji razlog. To naročito vrijedi o spoznaji Boga uzročnim promatranjem svijeta. Sve ono, do čega se može doći iskustvom, najedanput je čovjeku problematično, i to zato, jer se ono ne prikazuje mišljenju kao zatvoren krug, već obratno kao nešto što je bitno »otvoreno«, uvjetovano, ovisno. Ono uvijek traži nadopunu svog smisla po nečem, što je izvan njega. Kod takvog promatranja i razmišljanja najvažniju ulogu igra kauzalno mišljenje. Mišljenje naime nastoji, da vremenski utvrdi odvijanje svih tih različitih događaja, koji stoje u nekom međusobnom odnosu, a naročito nastoji, da pronađe i razjasni njihove međusobne veze. Pri tome se pokazuje, da su takozvane uzročne veze najvažnije. No sad se čini, da i samo mišljenje prestaje biti kompetentno. S jedne se strane naime ukazuje potreba, da se za pronađeni uzrok traži novi uzrok, a s druge strane mišljenje očito ima tendenciju, da se zaustavi kod jednog zadnjeg uzroka. Ova se antinomija rješava time, što se priznaje egzistencija jednog najvišeg uzroka, koji ima razlog svog egzistiranja u samom sebi.

Ovaj zadnji uzrok kao pravrelo svakog bitka, kako kozmičkog zbivanja tako i svih osobnih bića, mora i sam biti osobni nosilac bitka, to jest osobni uzrok. Ovako stečeni pojmovi, nužni bitak i osobni bitak, od osnovnog su značenja

za filozofsko mišljenje. U njima, odnosno u njihovoj sintezi, imamo već pravi teistički pojam o Bogu, koji može poslužiti kao temelj jedne teističke filozofije religije. Znati za ovaj zadnji razlog svega bitka, koji nužno od sebe i po sebi egzistira i koji stoga ni pod kojim uvjetom ne može ne egzistirati, a koji je k tomu osobne naravi, to znanje dostaje čovjeku da spozna svoju obvezu, da stupi u odnos prema Bogu.

U ovom traženju Boga, koje se osniva na činjenici da je čovjek stvor Božji, vidimo u metafizičkom pogledu prvi početak religioznog odnosa. To nije traženje iz radoznalosti, koje je po svom »osobnom stavu« načelno indiferentno prema odgovoru, koje naime ili priznaje taj odgovor ili ga blazirano zabacuje. Ne, to je već neko poklonstveno pokoravanje, bezuvjetna pripravnost za priznavanje činjenica u onom smislu, u kojem se one prikazuju našoj spoznaji. Baš zato, jer je čovjek egzistencijalno ovisan o Bogu, jer ga svojstvenost njegove osobnosti obvezuje da stupi u odnos prema Bogu, zato i Božji odgovor za njega ima obvezatni značaj. Nije više čovjeku prepušteno, da na Božji odgovor reagira ili ne. Gdje čovjek nije spreman da se pokorava Božjoj odredbi, Božjoj volji, tamo uopće ne može biti govora o religiji. Ali se obratno ipak mora reći, da i u takvim slučajevima, u kojima čovjek načelno nije spreman da se pokorava Bogu, Božji odgovor može čovjeku biti jasan, a ta ga jasna spoznaja obvezuje.

Da će Bog na traženje čovjeka nekako odgovoriti, o tom možemo biti sigurni na osnovi Božje dobrote. Već ovaj stvoreni svijet nije ništa drugo, nego jedna manifestacija Božje dobrote, dar iz čiste dobrote. Stoga bi bilo protiv Božje dobrote, a utoliko i protiv Božje naravi, kad bi Bog čovjeka ostavio u trajnoj neizvjesnosti. Iz toga doduše ne slijedi, da bi se Bog morao u svakom slučaju objaviti, nego slijedi samo to, da Božja volja mora biti čovjeku u dovoljnoj mjeri spoznatljiva. Tu mjeru naravski ne možemo točno odrediti. Možda ćemo najzgodnije i najispravnije reći, da je Božja volja u toj mjeri spoznatljiva, koliko je to čovjeku potrebno, da može u opravdanoj nadi i sigurnosti očekivati ispunjavanje svojih bitnih ljudskih aspiracija. Inače ljudski život ne bi imao smisla. Time je ujedno rečeno, da naš Bog ne može biti »deistički« Bog, iako bismo možda imali samo naravnu spoznaju Boga i naravnu spoznaju

naših ćudorednih dužnosti. I u pretpostavci, da nema pozitivne objave Božje, znali bismo za Božju dobrotu i pravednost, za njegovo sveznanje, za njegovu svemogućnost i mudrost. Ukratko, znali bismo za svoju dužnost da ljubimo Boga i da ispunimo svoje dužnosti prema njemu, a to bi značilo religioznost.

Kakav god bio Božji odgovor na ovo traženje čovjekovo, bitno je da se njime takoreći spušta određeni kompleks istina (dogme!) na čovjeka. To drugim riječima znači, da svaka religija mora biti normirana prema svom objektu, Bogu. Iz toga ujedno slijedi, da religijska zajednica s istinama, u koje vjeruje, ne može nikad biti potpuno izložena ljudskoj slobodi, nego da ljudska sloboda mora poštivati objektivne norme. Nema religije, koja bi se mogla osnivati na ljudskoj autonomiji. Kao što se religiozna zajednica ne može osnivati na čisto imanentno-ljudskim činiocima, tako se ni religija ne može smatrati čisto ljudskom ustanovom.

Važno je dakle znati, što je Bog u svom odgovoru odredio. To vrijedi apsolutno, bezuvjetno i isključivo. U slučaju, da se Bog pozitivno objavio, određeno je tom objavom kakva mora biti religiozna zajednica između čovjeka i Boga. Tim nikako nije rečeno, da filozofsko mišljenje u pitanju religije nije kompetentno, nego samo toliko, da je ono u naročitom smislu hipotetičkog značaja. Ne kao da njegovi rezultati imaju strogo hipotetičko značenje, nego se želi samo istaknuti, da se njegovi rezultati mogu nadopuniti i upotpuniti u novu, višu, ali jedinstvenu cjelinu. Tu se otvara vidik na problem naravi i nadnaravi.

Sa stanovišta ovog gledanja »o d o z g o«, sa stanovišta Boga, vidimo da je religiji imanentan zahtjev isključivosti. U čisto dogmatskom smislu razumijeva se ta isključivost o dogmama i o ćudorednom zakonu; prema tome se dvije konfesije međusobno isključuju, ukoliko su njihove dogme ili njihovi moralni zakoni protivurječni. U historijsko-dogmatskom smislu treba ovu isključivost shvatiti u strožem smislu. Ovdje nije dosta, da se nauka i zakoni u materijalnom smislu slažu, nego je potrebno da su historijski istog podrijetla. Ovom značaju isključivosti odgovara neki bezuvjetni »totalitarni« stav, barem

u tom smislu, što Božji odgovor, naročito u slučaju objave, mora ostati najviša apsolutna norma.

Preostaje sad, da uočimo značaj ovog totalitarnog stava sa stanovišta čovjeka. W. Mundle (Die religiösen Erlebnisse, Leipzig 1921, str. 30) primjećuje, da je stav intenzivno religioznih ljudi entuzijastički, upravljen na apsolutno. Slično i A. Willwoll u članku »Über die Struktur des religiösen Erlebens« (Scholastik 14, 1939, str. 11) tvrdi, da je u religioznom doživljavanju »cijela duhovna duša« otvorena prema Bogu kao najozbiljnijoj stvarnosti i nadvrijednosti svih vrijednosti, i to u jednom totalitarnom držanju, na koje nailazimo samo u religiji. Do sličnih formula dolaze različiti mislioci i sa stanovišta nove filozofije vrednota. S kojeg god stanovišta promatrali religiozno doživljavanje, ono nam se uvijek prikazuje kao neki totalitarni poklonstveni stav. Po svojoj prvotnoj tendenciji treba da ono bude sveobuhvatno skladno razumijevanje svijeta. Po svom metafizičkom značenju religija znači naročito zaokruživanje svih vrednota. Zato se čovjek osobito u trenucima intenzivnog religioznog oduševljenja osjeća u takvom totalitarnom odnosu prema Bogu, da sve zemaljske vrijednosti takoreći iščezavaju. Za pravog religioznog čovjeka, koji posve ozbiljno shvaća i proživljava svoju religioznost, uopće nema profanog područja u strogom smislu riječi. On svagdje i u svako vrijeme zna za svoje dužnosti prema Bogu. On zna, da po čitavoj svojoj egzistenciji i po čitavom svom djelovanju mora biti i ostati upravljen na Boga. Kao što je čovjek stvoren kao izraz punine bitka, tako njegova religioznost u zadnjem smislu znači svijesno vraćanje punini (cjelini). Prava je religioznost zato po svojoj biti totalitarna, i to objektivno i subjektivno. Drugim riječima: prava je religioznost teocentrička totalitarnost.

Okrenemo li sad pitanje o smislu religije u »konkretno-historijsko« i pitamo, gdje je ostvaren ovaj totalitarni stav, onda dobijemo slijedeći odgovor: Božjom pozitivnom i slobodnom objavom osnovana je jedna nadnaravna zajednica između Boga i čovjeka, koja sa strane Boga ima zahtjev isključivosti (jedino prava religija!) i totalitarnosti (najviša norma!). Ovaj nadnaravni svijet treba sad da je onaj duhovni prostor, u kojem će čovjek u svim mogućim dimenzijama doživljavati i proživljavati svoju vlastitu bit. No može se odmah pitati, da

li je u povijesti ostvarena s a m o nadnaravna religija ili možda ima — ili barem može biti — također naravne zajednice između čovjeka i Boga. Na to pitanje treba sasvim odlučno odgovoriti, da stvarno postoji samo nadnaravni religiozni život, kod čega ne smijemo zaboraviti, da taj život može imati negativan predznak. Tim diramo u jedan od najtežih problema kršćanstva.

Dosta je nejasnoća u tom pitanju skrivila sama religijska znanost. I to zato, jer se često razlikuju takozvane primitivne, naravne (prirodne) i duhovne religije. Zatim također zato, jer se sve nekršćanske religije često nazivaju naravnim religijama. Najzad neki mislioci insistiraju na različnim filozofskim razlozima, prema kojima bi navodno trebalo reći, da ima naravnih religija. Ti su razlozi otprilike slijedeći: čovjek može samo onda živjeti nadnaravnim religioznim životom, kad uistinu zna za Božju objavu; postoji naravni ćudoredni zakon, prema tome također jedno naravno ispunjavanje tog zakona, dakle naravna religioznost; milost pretpostavlja naravni red. Ako dakle čovjek bez svoje krivnje nema milosti, onda njegov religiozni život u tom slučaju znači naravnu religiju itd. Neki se čak pozivaju na mišljenje teologa, da je grešnik i bez pomoći milosti sposoban za izvjesna naravno-dobra djela. Iz toga oni sad izvode zaključak, da za one ljude, koji ne znaju za Božju objavu, mora biti moguća naravno-dobra religija.

Racionalistički deizam propagirao je naravnu religiju (Vernunftreligion) kao naročitu konkretnu konfesiju. Dogmatski se sadržaj ove religije sastoji u onim istinama različitih konkretnih konfesija, koje se mogu opravdati samim razumom. Za ovu religiju rekao je Sabatier, da je ona uvijek bila samo apstrakcija, a to znači da nije nikakva religija.

U ovom teškom pitanju trebalo bi prije svega imati točno određene pojmove. Naravna religija najbolje označuje onaj uzajamni odnos, koji bi odgovarao čisto naravnom redu (status naturae purae). Nadnaravna religija naprotiv najbolje označuje onu zajednicu između čovjeka i Boga, koja je ostvarena milošću (status justitiae originalis). Konkretno historijski znamo za jedan treći red: status naturae lapsae. Ono što čovjek čini ili može činiti u stanju istočnoga grijeha nije ono isto, što bi čovjek činio ili mogao činiti u stanju čiste naravi, jer stanje istočnog

grijeha nije status justitiae originalis minus gratia. Dobro bi bilo tako razlikovati naravnu religiju od nadnaravne, da se ne govori o »naravnim«, već o krivim religijama. Ovakav način izražavanja možda nezgodno zvuči, ali sigurno nije neopravdan. Tim nije rečeno, da bi se konkretno moralo raditi o sasvim krivim religijama, jer se konkretne konfesije mogu u različnom pogledu slagati s istinama nadnaravne religije. No ukoliko pojedine religije kao cjeline nisu istovjetne s nadnaravnom religijom, moglo bi se baš u pogledu cjeline govoriti o krivim religijama.

Nesigurnost i neodređenost oko pojma naravne religije osniva se po svoj prilici na tom, što nije sasvim jasan princip, po kojem treba razlikovati naravnu i nadnaravnu religiju. Obično se takvim principom uzima izvor spoznaje. Religija se zove naravna, kad se isključivo temelji na razumu, na razumskoj spoznaji; nadnaravna je onda, ako se formalno osniva na objavi. Međutim možemo kao princip razlikovanja uzeti sam onaj red, u kojem je naša religija konkretno ostvarena. Prema tom principu morat će se reći, da redu čiste naravi odgovara naravna religija, a redu milosti nadnaravna religija. Kod toga se opet ne smije zaboraviti, da gubitak milosti ne znači vraćanje u red čiste naravi, nego da on unosi neki negativum u nadnaravni red.

Promatramo li stvar sa stanovišta čovjeka (»odozdo«), onda se preporučuje, da se čovjek ravna po prvom principu razlikovanja (izvor spoznaje). Prema tome bi trebalo reći, da poganin, koji zna za Boga kao stvoritelja i zadnju svrhu čovjekovu isključivo na osnovi razumske spoznaje, ima naravni religiozni odnos prema Bogu. Međutim promatranje sa stanovišta Boga (»odozgo«) vodi do drugog rezultata. U konkretnom historijskom redu milost nije ograničena na vidljivu crkvenu organizaciju; gdje god se čovjek iskreno ravna po svojoj savjesti i gdje god je u principu spreman, da se ravna po svojoj spoznaji, tamo djeluje milost (O. Karrer). Čovjek, koji bezuvjetno prihvaća jednu konfesiju, za koju misli da je prava religija, u principu prihvaća onoga, koji je bez uvjeta, naime Boga. Možda ćemo čak smjeti reći, da ateist (ukoliko je bona fide) ne niječe konkretnog pravog Boga, nego samo Boga, ko-

jega nije razumio, pa da njegovo nijekanje Boga načelno još uvijek uključuje prihvaćanje pravoga Boga.

Svako filozofsko rezoniranje u prilog naravnoj religiji postaje iluzornim uslijed činjenice, da je religija kao uzajamni odnos između Boga i čovjeka konačno i bitno određena od Boga kao one instancije, koja odgovara na čovjekovo traženje. Kako historijski znamo, Bog se objavio ljudskom rodu, a time u principu svim ljudima. Bog oduvijek egzistira kao objavljeni Bog, kao Deus revelatus. Zato treba reći, da je Bog kao predmet naravne razumske spoznaje apstrakcija našeg mišljenja. Taj Bog u sadašnjem redu nije »Bog religije«. Na tu je činjenicu s pravom upozorio Max Scheler. Bog kao predmet razumske spoznaje zato nije »Bog religije«, jer je pozitivnom Božjom objavom (odlukom) religija presađena u carstvo nadnaravi, i to bez kompromisa. Treba priznati, da iz toga na prvi pogled slijede neke nezgodne stvari obzirom na sudbinu onih ljudi, koji bez svoje krivnje ne znaju za pravu religiju, a ipak žive ispravnim ćudorednim životom. Međutim te poteškoće treba rješavati po istim principima, po kojima i nastaju, dakle sa stanovišta Boga ili objave. Stvarno se i dovoljno rješavaju naukom o nevidljivoj crkvi (zajednici) onih, koji i izvan vidljive crkvene zajednice vode moralan život i prema tome stvarno žive u milosti.

Kao što je naprijed spomenuto, neki teolozi pripisuju čovjeku sposobnost za neka naravno-dobra djela, i to bez svake pomoći milosti. Oni pri tom obično misle na grešnika (peccator, infidelis), svakako na čovjeka u stanju istočnog grijeha, ne u stanju čiste naravi. Mnogi teolozi osim toga apstrahiraju od pitanja, da li taj čovjek uistinu ili stvarno čini koje dobro djelo bez pomoći milosti. U bitnom se kod njih radi samo o tome, da protiv protestantske nauke naglase, da čovjek u stanju istočnoga grijeha nije monstrum, to jest da njegova narav nije toliko pokvarena, da bi mogao ili čak morao uvijek griješiti. Oni žele naglasiti, da čovjek i u tom stanju ima još toliko vlastite snage, da barem u određenim slučajevima može postići ono, što bi vrijedilo u stanju čiste naravi. Takvi su čini doduše konformne naravi, to jest »odgovaraju« stanju čiste naravi, ali ipak ne znače ostvarivanje stanja čiste naravi. Ovdje se radi samo o materijalnom, ali ne o formalnom slaganju. Razlog je

taj, što se čovjek bez milosti nalazi u nadnaravnom redu, dakako u negativnom smislu. I prema tome je terminološki u najmanju ruku nejasna i sporna tvrdnja, da čovjek u sadašnjem konkretnom redu može biti u naravnom smislu religiozan. Nikako nije dopušteno zaključiti na mogućnost naravne religije jednostavno sa stanovišta čovjeka, »odozdo«.

Promatramo li religiju kao cjelinu, i to sintetički »odozdo« i »odozgo«, onda vidimo, da je naravna religija samo obična misaona konstrukcija. Historijski se ne može dokazati, da postoji naravna religija; a to je već zato nemoguće, jer postoji praobjava i zbog toga nikad ne možemo sigurno znati, da se neka konkretna religija nalazi potpuno izvan tradicije. Filozofski je naravna religija moguća samo sa stanovišta čovjeka, to jest sa stanovišta promatranja »odozdo«. Sa stanovišta Boga (»odozgo«) čitavo se pitanje identificira s historijsko-teološkim pitanjem kršćanstva. U univerzalnosti kršćanstva na naročiti je način ostvaren imanentni zahtjev isključivosti i totalitarnosti. Kršćanstvo je u najuzvišenijem smislu riječi totalna i totalitarna religija. Milošću oblikuje cijelog čovjeka, uzdiže ga kao »novi stvor« nad sve imanentnosvjetske vrednote i vodi ga natrag Bogu, najuzvišenijoj punini bitka. Kršćanstvo je zaista totalitarni odnos čovjeka prema Bogu, i to na način, koji nam se jedva čini mogućim. Kršćanstvo je po svojoj biti totalitarna teocentrika i teocentrička totalitarnost.

Na koncu se može postaviti slijedeće pitanje: Ima li filozofiranje o religiji samo hipotetičko značenje? — Kao uzajamni odnos između čovjeka i Boga religija obuhvaća dužnosti čovjeka prema Bogu, i to ne samo ukoliko ih čovjek shvaća, nego također kako ih Bog određuje. Stoga je religija kao predmet istraživanja takve naravi, da nas gledanje »odozdo« vodi u određenom smislu samo do hipotetičkih spoznaja, koje treba nadopuniti gledanjem »odozgo«. Tim filozofiranje o religiji ne postaje suvišnim, jer u slučaju da se nije pozitivno Bog objavio, filozofsko-hipotetički rezultati prelaze u apsolutne, dok u slučaju pozitivne objave nisu naprosto stavljene izvan snage, nego se u različnom pogledu upotpunjuju. Prema tome će pogled »odozdo« uvijek sačuvati svoju teoretsku vrijednost. Njegovi rezultati nisu u strogom smislu

hipotetički, tako da bi pod stanovitim uvjetima mogli vrijediti ili ne, nego samo u tom smislu, što se ne može apriori reći, da li oni vrijede isključivo kao takvi ili tek kao konstitutivni dijelovi jedne pozitivnom objavom određene nadgradnje. Tim je rečeno, da bit religije ne smijemo čisto apriorno konstruirati, nego da treba također uočiti povijest, i to baš u pogledu pitanja, da li je Bog nešto odredio, što po sebi prelazi granice obične filozofske spoznaje. Ako povijest kaže, da Bog nije ništa odredio, onda slijedi, da je takozvana naravna religija konkretna konfesija; svoju apsolutnu vrijednost dobila je ta religija tek tim, što smo spoznali činjenicu, da se Bog stvarno nije objavio. Kaže li povijest obratno, da se Bog pozitivno objavio i da je čovjek prema toj objavi uzdignut u nadnaravni red, onda iz toga slijedi, da je naravna religija samo apstrakcija, to jest da vrijedi samo teoretski u jednom redu, koji formalno ne postoji, ali koji zato stvarno nije ni uništen, već samo upotpunjen u novu cjelinu. Da upoznamo konkretnu pravu religiju, moramo bezuvjetno uočiti samu povijest. (To stanovište već nekoliko godina izričito zastupam u svojim predavanjima, o čemu svjedoče i moja skripta, kojima se služe slušači. Originalno filozofsko fundiranje tih misli vidi u novom djelu isusovca Karl Rahner, Hörer des Wortes, München 1941.)

Kako se vidi, kad naglašujemo potrebu sinteze gledanja »odozdo« i »odozgo«, nikako ne konfundiramo filozofiju s teologijom. Filozofiranje o religiji ima svoju teoretsku opravdanost, a njegovi rezultati imaju svoju stalnu vrijednost, ma da je i ono samo iz filozofskih razloga primorano da konzultira povijest odnosno teologiju, da bi ustanovilo, u kojoj naročitoj specifikaciji vrijede ti rezultati.

Zbog izloženog značaja »posredovanja« između razuma i objave filozofija religije mora doduše voditi do teologije, ali nikako ne smije da prelazi u teologiju. Ona mora biti na čistu s načinom mišljenja, koji ima strogo teološki karakter i koji je jedino u teologiji opravdan. Inače ne će moći uspješno braniti svoje vlastito pravo na opstanak.

To je razlog, zašto se u slijedećem bavimo pitanjem teološke egzistencije i teološkog egzistencijalnog mišljenja, i to prema djelu G. Koepgena »Die Gnosis des Christentums«, Salzburg 1939 (drugo izdanje: 1941; navodi se odnose na prvo

izdanje, jer je tekst ostao isti, kako sam pisac ističe u predgovoru drugog izdanja, str. 13 i 14). Djelo je došlo na indeks, kad je ovaj prikaz već bio napisan. — U vezi s tim upozorit ćemo na opravdane zahtjeve takozvanog kerigmatskog bogoslovlja.

Gnoza kao teološki oblik mišljenja.

Po Koepgenu bogoslovlju i bogoslovskom mišljenju odgovara naročiti način spoznavanja, a to nije racionalno ili diskurzivno mišljenje, kako ga zastupa tradicionalna apologetika, već gnoza.

Pojam gnoze nije sasvim jasan. Niti se može reći, da gnoza u smislu stroge isključivosti znači bogoslovsko mišljenje, jer se bogoslovlje u određenim granicama služi i drugim oblicima mišljenja. Ipak je gnoza karakteristična za bogoslovsko mišljenje. Ona nam danas nažalost manjka (str. 91), ma da je pristupačna svakom vjerniku, jer gnostički su uvidi jednostavni i jasni kao stvari, koje se same po sebi razumijevaju (str. 58). Gnoza nije racionalno mišljenje, niti je stvar čuvstva, a još manje je intuicija (str. 58). Što ona pozitivno znači, to se ne može pojmovno fiksirati (str. 29). Ta nemogućnost pojmovnog fiksiranja nije nedostatak, već prednost i odlika (str. 157). Ukoliko ipak želimo znati, što ona zapravo znači ili u čemu se ona sastoji, moramo je razlikovati od ostalih nama poznatih oblika mišljenja.

Gnoza je pravo mišljenje, ali je bitno vanlogički oblik mišljenja. Tim dakako nije rečeno, da se ona svijesno sasvim odriče svake logike. Gnoza nije antilogična, jer to bi bila besmislenost. Ali ona je prelogična, jer se ne obvezuje kao naše statičko mišljenje, da izbjegne protivurječja (str. 140).

U bogoslovlju doduše i racionalno ili kritičko mišljenje igra stanovitu podređenu ulogu (str. 51), ali ono je u isto vrijeme i vrlo opasno za bogoslovlje, jer dogme racionalno prikazane lako postaju herezama (str. 197). Sve ono što je sveto (a time se misli karakterizirati sve ono što je religiozno) dosižemo naročitim duhovnim držanjem, upravo takozvanom gnozom, dok svi racionalni i dijalektički oblici mišljenja zataje (str. 12). To je specijalno duhovno iskustvo. Dok naše obično osjetilno iskustvo možemo prikazati pojmovnim obli-

cima i formulama, gnostičko se iskustvo sasvim protivi svakom pojmovnom shvaćanju, a utoliko i svakom jezičkom reproduciranju: supstancija dogme nalazi se onkraj svakog formuliranja, ona je neizreciva (str. 38). Jezičko formuliranje dogme ima samo tu jednu zadaću, da utvrdi granice između dogme i hereze, a u tom smislu ujedno da brani dogmu od hereze: definicija dogme je obrana od hereze (str. 38, 51 i 57). Sama hereza je rezultat »formalne logike« na području bogoslovlja: zato Crkva nije htjela poći »ugodnim putem formalne logike« (str. 173); sa stanovišta samog razuma nema smisla izmiriti se s Bogom žrtvom, koju on sam sebi prinosi (str. 201). Da spasimo smisao bogoslovskih ili dogmatskih istina, ne smijemo ih racionalno promatrati, već ih moramo u takozvanoj vanlogičkoj gnozi prihvatiti.

Gnostičko mišljenje kao i gnostičko iskustvo ne samo da ne traže nikakvo racionalno opravdanje, nego ga također isključuju: zabluda je govoriti o filozofskom temelju katolicizma (str. 120) ili pozivati se na filozofsku spoznaju Boga kao temelj religije (str. 146). Metafizika nije pretpostavka objave, nego samo pretpostavka dogme; ali i to nije nikakva nutarnja, čisto logička ili uzročna veza, nego veza simboličke naravi (str. 65). Isto tako su od razmjerno relativne važnosti historijska istraživanja o temeljima kršćanstva, to jest istraživanja u duhu apologetskog mišljenja, kako je ono nastalo poslije prosvjetiteljstva u svrhu opravdanja kršćanske vjere; jer sigurnost, do koje dolazimo u tim pitanjima, ili koju stvarno imamo, ne proizlazi kao neoboriv rezultat iz samih tih istraživanja, nego se konačno osniva na duhovnom stavu, što ga nazivamo kršćanskom gnozom, a koji ima svoj korijen u personalnoj egzistenciji vjernika te ne može biti predmet kritike ili dokazivanja (str. 111 i 123).

Kao vanlogički oblik mišljenja gnoza se odnosi na područje, gdje ne vrijedi princip kontradikcije. Stoga opet nije nikakav nedostatak, ako Crkva formulira dogme, koje jezički izriču protivurječne istine, kao što na pr. kršćanska dogma o Presvetom Trojstvu vodi do »nerješivih protivurječja« (str. 80 i 172), ili kao što je pojam »Bogočovjek« sa stanovišta racionalnog mišljenja protivurječan (str. 58); slično vrijedi o stavu

Crkve prema tijelu (str. 151—152). No taj stav ipak nije antilogičan, nego samo prelogičan, kako smo već spomenuli.

Zato je promašen svaki pokušaj logičkog raščlanjavanja gnostičkih uvida. Kao što se čisto filološkim i kritičkim aparatom iz različitih tekstova sv. Pisma može dokazati »sve i ništa« (str. 33 i 333), tako isto gnostičke misli nikad ne znače ono, što nam sugerira njihovo jezičko formuliranje: »Tko kao logičar analizira gnostičke misli, neće nikad shvatiti njihov smisao« (str. 112). Uvijek treba imati na umu, da »nije sasvim tako«, to jest da je smisao gnostičkih misli uvijek različit od smisla logičkih misli (str. 343).

O psihološkoj biti gnoze malo se može reći. Možda samo toliko, da ona ima svoj korijen u »personalnoj egzistenciji vjernika« (str. 111). Ta personalna egzistencija nije samo pravne naravi, nego mora značiti živu stvarnost. Nije dovoljno priznavanje crkvenog auktoriteta, nego je potreban pravi život u kozmičkoj povezanosti s mističnim tijelom Kristovim (str. 106) i u personalnom jedinstvu mističnog tijela Krista (str. 60). U čovjeku nastaje nova svijest, novo svijetlo. I tako gnoza znači religiozno gledanje u višem svijetlu i djelovanje po novoj slobodi: »Wir müssen ... das Trinitätsgeheimnis in einem objektiven inneren Akt gleichsam nachleben« (str. 25), »Theologie ist ... gleichsam ein Mitvollzug der Inkarnation« (str. 46). Prema tome se konačno ne može reći, u čemu se sastoji gnoza kao subjektivni čin. Njene se psihičke komponente ne daju točno odrediti. Čini se, da je treba tražiti u pravcu intuicije, a da ćemo njenu bit najvjerojatnije pogoditi, ako je opišemo kao ono stanje, u kojem je čovjek sasvim obuzet i prožet stvarnošću vjerskih istina. Radi se o jasnom, ali neizrecivom uvjerenju (str. 30, 58 i 116), koje nikako nije stvar čuvstva (str. 58), niti se smije dovesti u vezu s onim, što se filozofski naziva »iracionalnim« (str. 125). Iracionalno naime pripada istom obliku mišljenja kao racionalno, samo što iracionalno unutar tog oblika mišljenja znači neku granicu za um; iracionalno je kao nešto što je unutar »spoznatljivog« stavljeno u zagrade. Iracionalno zato niti ne prelazi granice racionalnog oblika mišljenja, već jedino znači poseban slučaj tog oblika mišljenja. Gnostičko mišljenje naprotiv leži sasvim izvan kruga tog mišljenja (str. 125). Gnoza znači naročito egzistencijalno

držanje, koje se ne može formulirati, dok je pseudognoza (= gnosticizam) uvijek jednoznačna i logična (str. 116).

Budući da ne možemo definirati što je gnoza, to nam se nameće potreba, da na konkretnim primjerima pokažemo, što ona otprilike znači. — Krivo je kazati, da je nauka o Presvetom Trojstvu prava tajna, koju naš razum ne može shvatiti, pa da se od nas traži samo ponizno pokoravanje i poslušno prihvaćanje ove dogme. Sa stanovišta gnoze treba baš obratno reći, da Presveto Trojstvo najlakše može shvatiti onaj koji vjeruje, vjernik, kao i da nam je ono najbliže od svih objavljenih istina. No mišljenje i spoznanje »vjernika« ne sastoji se u tom, da mi svoj duh, koji se malo prije bavio trgovačkim računima i sličnim stvarima, naprosto upravimo na dogmu mjesto na one prijašnje predmete. Potrebno je sasvim novo duhovno držanje, naime takav oblik mišljenja, koji odgovara religioznom kao naročitoj vrsti spoznajnih predmeta (str. 125—126). — Kod gnostičkog iskustva religiozno mišljenje nije pojmovno ograničeno. Naprotiv, tu ima beskrajnih mogućnosti (str. 129), ma da se gnoza odnosi samo na neke »sasvim određene strane i predmete« religioznoga (str. 291). Bitno je i važno, da se ona odnosi na područje stvarnosti, gdje ne vrijede zakoni točnog uzročnog zbivanja i vremena (str. 323). Priča o zemaljskom kralju, koji načini svadbu sinu svomu (Mt. 22, 1—14), jedva se može protumačiti na način koji zadovoljava, kad je racionalno promatrano. Poteškoća je u tom, što je kralj s jedne strane sam izričito naredio: »Idite dakle na raskršća i koje god nađete, dozovite ih na svadbu«, dok je s druge strane dao baciti u tamu najkrajnju čovjeka »neobučena u svadbeno ruho«. Da stvar razumijemo, moramo se odreći namjere, da u duhu racionalnog mišljenja shvatimo cijelu priču kao »jednu duhovnu cjelinu«. U priči se naime radi i o općem spasu (svi su pozvani: u tu svrhu šalju se sluge) i o specijalnom spasu pojedinih ljudi (neki se isključuju: kažnjavaju se neki od pozvanih). Krist u priči prelazi od jednog na drugo; nema organske cjeline, nego se zapravo radi o dvjema pričama. Krist je to mogao činiti, jer je imao pred sobom publiku, kod koje je fantazija bila mjerodavnija od razuma. Tako je uostalom na istoku obično slučaj. Bez obzira na zakone znanstvenog mišljenja spajaju se heterogene stvari. Slično djeca i umjetnici mogu povezati u jedno

takve stvari, koje su zapravo protivurječne, i to mogu zato, jer žive u svijetu, koji još nije određen jednoznačnom dosljednošću racionalnog mišljenja. Svi znamo iz vlastitog djetinjstva, da kao djeca izvornije i utoliko stvarnije dosižemo svijet nego kao odrasli mislioci, ma da se radi o vanlogičkom načinu mišljenja (str. 296—297). I kasnije je bogoslovlje na istoku više ostalo vjerno vanlogičkom, gnostičkom mišljenju, nego što je to bio slučaj u zapadnim zemljama. Kao jedinstvenu zaslugu istoka treba spomenuti — »die Überwindung des einseitigen Monotheismus durch das trinitarische Denken« (str. 81).

U kasnijem članku pod naslovom »Um die Zukunft der Theologie« (Kirche und Kanzel 24, 1941, str. 37—43) Koepgen ponovo prikazuje svoje stanovište, dakako samo obzirom na najosnovnije istine. Prije svega konstatira, da se naše bogoslovlje danas nalazi u krizi, koju proživljava naročito mlađa generacija teologa. Ne radi se o nekom novijem obliku modernizma, to jest o pokušaju, da teologiju prilagodimo izvjesnim rezultatima znanosti. Trebamo i tražimo pravi teološki stav, pravo teološko držanje. Još ni danas nemamo ni jednog pravog prikaza o biti kršćanstva, jer se u svim dosadašnjim pokušajima ravnamo po »logički racionalnim gledištima« (str. 38). U središte našeg teološkog mišljenja treba da stavimo dogmu o Presvetom Trojstvu. Potom je također potrebno, da sve naše teološke probleme promatramo u perspektivi ove osnovne istine. Samo se sad pita, kako shvaćamo tu dogmu? Obično bogoslovlje odgovara: Razumom ne možemo shvatiti dogmu o Presvetom Trojstvu, nego je moramo vjerovati. No prema jednoj osobi ne možemo uopće ni stajati u čisto racionalnom odnosu; taj odnos može biti samo »vjerskomističan«. U tom vjerskom predanju imamo novi način i novi oblik spoznavanja, a pozivom na sv. Pavla možemo ga nazvati gnozom. U gnozi sama dogma govori o sebi. Gnoza znači svijetlo, što ga dobivamo od i iz vjerskog predanja Kristu, kako se često i na različit način spominje u sv. evanđelju po Ivanu (str. 39).

Kod obrađivanja i prosuđivanja dogmatskih istina nije toliko važno, da raspolažemo svim mogućim filozofskim, filološkim i historijsko-kritičkim aparatom i znanjem, nego je bitna naša »teološka egzistencija«. Zato filozofsko opravdanje

objave ipak nije suvišno. Samo treba znati, da je njegovo značenje podređeno i sporedno. Katolicizam se upravo odlikuje činjenicom, da ne isključuje ostale, to jest negnostičke oblike mišljenja.

Teološka egzistencija i egzistencijalno mišljenje.

Kad kritički promatramo Koepgenovo stanovište, moramo najviše paziti na pojam »teološke egzistencije«. Što zapravo znači taj pojam?

U novije se vrijeme često govori o takozvanom egzistencijalnom mišljenju, i to baš obzirom na pitanja o naziranju na svijet kao i obzirom na religiozne probleme. Nastojanja tog mišljenja uglavnom su uperena protiv apstraktnog rezoniranja i racionalno-diskurzivnog dokazivanja, za koje se tvrdi, da konstruira nestvaran svijet, naime takav svijet, koji se skroz na skroz razlikuje od konkretnog stanja stvari. Egzistencijalno mišljenje želi obračunati sa svijetom fikcija i sa svijetom raskomadane stvarnosti. Ono se želi vratiti pravoj stvarnosti, njenoj originarnoj i nepatvorenoj cjelini.

Za teologiju mišljenje po principima teološke egzistencije znači mišljenje onog konkretnog čovjeka, koji je krštenjem podignut i ugrađen u svijet milosti ili nadnaravi, dakle u svijet, koji prelazi granice naše vlastite naravi. Teolog, koji prije svega mora biti svijestan tog svog novog bitka i novog života, ukratko svog novog načina egzistiranja, mora i u svom djelovanju i u svom spoznavanju da se svijesno ravna po svom novom načinu egzistiranja; agere sequitur esse. No to ne znači, da za njega ne vrijede takozvani naravni momenti znanstvene spoznaje, po kojima razlikujemo različne nauke ili znanosti, nego znači, da kod njega i kod njegove punovrijedne spoznaje dolazi u obzir još jedan novi momenat, po kojem se njegovo znanje nužno razlikuje od svakog ostalog (profanog, naravnog, filozofskog) znanja.

Možda je jedna od najvećih pogrešaka filozofije i psihologije zadnjih stoljeća, što nisu dovoljno svijetla unijele u pitanje o različnim načinima našeg običnog ili naravnog spoznanja. Ne spada ovamo, da upozorimo na sve i pojedine razloge, uslijed kojih je došlo do velike oprečnosti, da ne kažemo do velikog neprijateljstva, između takozvane moderne i skola-

stičke ili neoskolastičke filozofije. Ipak je vrijedno konstatirati, da je ta oprečnost u pogledu problema religije i Boga dobila svoju naročitu značajku u činjenici, da skolastička filozofija barem prvenstveno, iako ne isključivo insistira na njihovom racionalnom ili apstraktivno-diskurzivnom opravdavanju, dok se moderni mislioci pretežno pozivaju na intuiciju. Trebalo bi ozbiljno imati pred očima činjenicu, da se do znanja dolazi na više načina. Kod spoznavanja činjenica radi se obično samo o jednostavnom konstatiranju činjenica, o jednostavnom iskustvenom konstatiranju; to će reći, da se izvjesne konkretne faktičnosti putem osjetila naprosto primaju na znanje. Na to nadovezuje racionalno ili diskurzivno mišljenje, koje vodi do novih spoznaja tim što primjenjuje ontološke principe, to jest takve principe, koji su u isto vrijeme i principi mišljenja i principi egzistiranja; među njima se ističu princip o analogiji bitka i princip uzročnosti, dok bez poštivanja principa kontradikcije uopće ne može biti ni govora o pravoj spoznaji. Međutim gdje god se radi o spoznaji neke osobe i njenih slobodnih čina, tamo i jedan i drugi spomenuti način spoznavanja zataji. Ipak se mora priznati, da nam je takvo znanje u izvjesnoj mjeri načelno moguće i da ga često stvarno i posjedujemo. Samo kako ćemo ga karakterizirati? U tome je najveća poteškoća. Neki skolastički orijentirani filozofi htjeli su tu poteškoću riješiti na taj način, da su takozvane intuitivne uvide proglasili racionalnim ili diskurzivnim mislima »rutiniranog mislioca«, i to bilo učenjaka bilo priprostog čovjeka. Nema sumnje, da su mnoge »intuicije« samo prividno jednostavni uvidi, dok točna psihološka analiza u njima prepoznaje »skraćene« diskurzivne procese; to naročito vrijedi u pitanju dokazivanja egzistencije Božje. Ali tim još nije riješeno pitanje, da li je uopće moguća intuitivna spoznaja i u čemu se ona pobliže sastoji. U skolastičkoj se filozofiji doduše često govori o intuiciji prvih principa, čime se misli na vlastitost nekih osnovnih istina, koje su same po sebi jasne te se ne moraju pravim dokazivanjem opravdati; dovoljno je analizirati pojmove, kojima se one logički formuliraju, da se vidi njihova opravdanost. Ali ni ovo drugo shvaćanje intuicije još ne zadovoljava, ako imamo pred očima naše pitanje o spoznaji osobe kao osobe, njenih slobodnih čina i svega što je s njima u vezi.

Sjetimo li se Aristotelove izreke, da o individuumu ne može biti znanosti (o p ć e g znanja), onda nam je tim ujedno jasno, da samim diskurzivnim mišljenjem nećemo nikad moći upoznati »osobu« i pravo »osobno djełovanje«. Do izvjesnih spoznaja dolazi dakako i diskurzivno mišljenje. Ali prodrijeti u samu nutarnjost i u svetište osobe, ukoliko nam je to uopće moguće, to ipak nije stvar silogističkog zaključivanja. Tako nam se barem čini. Zato opet stojimo pred pitanjem: Kako ćemo to nesilogističko znanje najbolje karakterizirati?

Dok o tom razmišljamo, i nehotice nam dolaze u pamet riječi, kojima je Bergson opisao svoj pojam intuicije. Bergson naime govori o nekoj vrsti simpatije, kojom se prenosimo u nutarnjost predmeta, da se podudaramo s onim, što je u njemu jedinstveno i uslijed toga neizrecivo. Kako god shvatili pojedine momente te Bergsonove intuicije, svakako nam ona na dosta zgodan način izriče ono, čega smo više ili manje svijesni kod prosuđivanja jedne osobe ili njenih slobodnih čina, kod promatranja jednog umjetničkog djela i sl. Uzmimo k tomu činjenicu, da i u našem običnom životu mnogo toga nazivamo znanjem, što zapravo nije znanje, nego vjerovanje. Kad na pr. neviđenom preciznošću izračunamo kretanje nebeskih tjelesa, kad točno odredimo broj kromozoma u stanicama i mnogo drugo, onda ne bismo nikad smjeli zaboraviti, da nestručnjak o svemu tome nema nikakvog pravog znanja, nego da vjeruje autoritetu onih, koji to kao stručnjaci znaju. — U prvom se slučaju radi o u ž i v l j a v a n j u u sam predmet, dok u drugom slučaju imamo jednostavno prihvaćanje neke istine. Možda se u jednom i u drugom slučaju pretpostavlja ili barem ne isključuje neki diskurzivni proces mišljenja. Ali sam čin uživljavanja i vjerovanja je nešto drugo. Njihova razlika nije samo kao razlika između rezultata i čina, kojim se do tog rezultata dolazi, nego je takve naravi, da moramo govoriti o naročitom načinu sticanja znanja.

Ovim smo primjedbama htjeli upozoriti na to, da je moguće i potrebno priznati neko i n t u i t i v n o znanje u opreci prema diskurzivnom ili silogističkom zaključivanju, koje se obično naziva racionalnim znanjem. Međutim, u novijoj se filozofiji religije često insistira na intuitivnom znanju u opreci prema apstraktivnoj ili pojmovnoj spoznaji. Tako na pr.

Bergson shvaća svoju intuiciju. Čini nam se, da se i mnoge Koepgenove tvrdnje osnivaju na sličnom shvaćanju.

Skoro smo do dosade čuli prigovore i napadaje na apstraktivno ili pojmovno mišljenje, kojem se prebacuje krivotvorenje stvarnosti. Tvrdi se naime, da nam naši pojmovi nikad ne prikazuju pravu vansubjektivnu stvarnost, nego da su rezultat subjektivno razrađene stvarnosti. Taj prigovor dolazi od Kanta. Po njemu doduše postoji neka objektivna stvarnost, samo što nikad ne možemo znati, kakva je ona »u sebi«. Razlog je po Kantu taj, što se spoznaja formalno konstituira ili određuje subjektivnim kategorijama. Svoj vrhunac nalazi taj nazor u tvrdnji kasnijeg idealizma i psihologizma, po kojima spoznaja potpuno ovisi o subjektu, barem u tom smislu, da se i sami logički zakoni osnivaju na zakonima psihološkog doživljavanja. Subjekt je tako konstituiran, da ne može drukčije misliti.

Aristotelsko-skolastička filozofija zastupa stanovište, koje vodi računa i o psihičkoj konstituciji spoznajnog subjekta i o naročitom načinu, na koji je stvarnost sadržana u pojmovima. Ali ona se protivi tvrdnji, da pojmovni svijet znači krivotvorenje stvarno egzistentnog svijeta. Ni fotografija ne znači krivotvorenje svog predmeta, ako smo svijesni da je način egzistiranja na fotografiji i u stvari različit. Što protivnici traže, u principu je nemoguće, naime kao da bi isti predmet morao primiti novu stvarnu egzistenciju, i to na isti način i u istom smislu. Da je to nemoguće, jasno je i njima samima, kad se radije pozivaju na »doživljavanje« samog stvarno egzistentnog predmeta kao takvog. Po aristotelsko-skolastičkom shvaćanju spoznaje predmet spoznaje u spoznaji nije nazočan u svojoj vlastitoj fizičkoj egzistenciji, nego samo po svojoj »intencionalnoj formi«, po svojoj »intencionalnoj slici«. Pa i onda, kad predmet stvarno stoji pred subjektom, on ipak ne ulazi u subjekt po svojoj fizičkoj egzistenciji, nego samo po svojoj »intencionalnoj formi«. To s jedne strane znači, da pojam (kao »intencionalna forma«) zahvati u samu bit stvari, jer sadržaje upravo ono, po čemu konkretni predmeti imaju svoje naročito supstancijalno ili akcidentalno određenje. U tom se smislu pojmovno mišljenje ne zadovoljava konkretnom konstatacijom, već prodire u samu nutarnjost predmeta. Ono kao da otkriva

u predmetu one elemente, koji su prostom oku skriveni; ono je kao čitanje u samoj nutrini predmeta (intus-legere, intelligere). No s druge strane pojmovno mišljenje ima također tu prednost, da u opreci prema običnom opažanju može u svom predmetu zanemariti neke momente ili od njih »oduzeti«, iz njih »izvaditi« (abs-trahere) izvjesnu notu, naročito nezorni sadržaj svog predmeta, koji i tako nije pristupačan običnom opažanju. Prema tome se dakako može tvrditi, da pojmovno mišljenje nije fotografija stvarnosti. Ali to nije nikakav prigovor, nego je čak u prilog pojmovnom mišljenju: ono samo zato nije fotografija svog predmeta, jer u opreci prema običnom opažanju prikazuje nezorne elemente, i to u njihovoj biti, a ne u njihovoj individualnoj skučenosti.

Pojmovno mišljenje u dosad opisanom smislu zove se također apstraktivno mišljenje, jer se »intencionalna forma« apstrahira od konkretnog predmeta. Bez toga je psihološki proces spoznaje nemoguć. Kako god neki predmet bio nazočan i u kojem god obliku egzistirao, predmetom spoznaje postaje tek po svojoj »intencionalnoj egzistenciji«. Koliko je važno to istaknuti, vidi se iz toga, što prema aristotelsko-skolastičkoj filozofiji svaka intuitivna spoznaja u opreci prema izloženoj apstraktivnoj spoznaji znači psihološku nemogućnost. Bez apstrahiranja »intencionalne forme« od fizički egzistentnog predmeta ili bez »intencionalnog« reproduciranja tog predmeta u subjektu spoznaja kao čin uopće ne može nastati. To treba imati pred očima, ako želimo razumjeti stav neoskolastičkih mislilaca, koji se toliko brane protiv intuicije. Samo u tom smislu možemo također razumjeti, zašto se po njihovom shvaćanju kod intuicije kao neposredne spoznaje isključuju »medium ex quo« i »medium in quo«, a ne i »medium quo« (»species impressa« kao naprijed spomenuta »intencionalna forma«), jer bez ovog zadnjeg uopće nema niti može biti spoznaje.

Ipak postoji još jedna mogućnost shvaćanja opreke između intuitivnog i pojmovnog mišljenja. Na nju se pozivaju fenomenološki orijen-tirani mislioci. Za njih je intuicija ili »duhovno opažanje« kao izvorno i sasvim neposredno gledanje samog sebe. To se gledanje (zrenje) opisuje kao shvaćanje bitka u formalnom smislu, a pripisuju mu se svojstva »suđenja« o bitku i o biti. Pri tom se ne određuje pozitivni

značaj intuitivnog suđenja, nego se samo naglašuje, da o njemu ne moraju vrijediti zakoni takozvanog intencionalnog ili pojmovnog mišljenja. — Toj se intuiciji suprotstavlja takozvano intencionalno ili pojmovno mišljenje u tom smislu, što u njemu imamo nešto, što posreduje između subjekta i objekta — nešto, što »intendira« predmet, to jest pokazuje na predmet, a u duhovnoj spoznaji ta uloga intendiranja pripada »pojmu«.

Već je na prvi pogled jasno, da se ova terminologija veoma razlikuje od one, koju smo malo prije izložili. Tamo »intencionalno« ima sasvim drugo značenje, to jest znači isto što »spoznajno« (intencija = spoznaja). Zato je tamo svaka spoznaja bitno »intencionalna«, to jest apstraktivna ili pojmovna. Ovdje je naprotiv samo ona spoznaja »intencionalna«, koja je bilo u kojem smislu posredna, koja nešto »izvodi«, i to bilo da se radi o pravoj diskurzivnoj spoznaji, bilo da se radi samo o običnoj refleksiji. Zato se u ovom promatranju zapravo gleda na »funkciju« pojmova u našem spoznavanju. Drugim riječima, uočuje se uloga, koju igraju pojmovi u našem svijetu mišljenja. Prema tome se onda prvenstveno opravdava mogućnost pojmova o različnim vrstama predmeta (na pr. o materijalnim i čisto duhovnim predmetima), mogućnost naime toga, da pojmovi »intendiraju« (pokazuju) te predmete i sl. Originalan pokušaj u tom smjeru daje benediktinac D. Feuling u djelu »Das Leben der Seele, Einführung in psychologische Schau[2]«, Salzburg-Leipzig 1940, str. 140—165.

Tim primjedbama, razumije se, nismo htjeli definitivno riješiti problem intuicije u odnosu prema pojmu teološke egzistencije i egzistencijalnog mišljenja. To bi mogao očekivati samo onaj, koji ne zna za mnogobrojne poteškoće u tom tako zamršenom pitanju, oko kojeg se već dugo muče najbolji mislioci najrazličnijeg smjera. Jedino smo htjeli i morali skrenuti pažnju na različit smisao, što ga može imati pojam intuitivnog mišljenja. O njemu se mnogo govori, ali se rijetko fiksira njegov točni smisao, što bi zapravo morao biti prvi preduvjet za uspješno raspravljanje. Ta neodređenost vodi do nesporazuma, često također do velikih zabluda.

Obzirom na strogo teološko mišljenje nameće nam se u vezi s onim, što smo izložili, jedna načelna poteškoća. Ako stoji, da teolog mora egzistencijalno misliti, to jest kao čovjek

koji svijesno stoji i živi u milosti, nije li onda naprosto nemoguće, da se na pr. poganin bavi bogoslovljem? Zar ne slijedi onda, da takav čovjek ne može ništa znati o bogoslovskim istinama, da ne može doći ni do koje nove spoznaje o njima? Čini se, da to ne smijemo tvrditi. No tko previše dokazuje, taj ne dokazuje ništa. Na tu poteškoću odgovorio je već D. H. Goetz (Kirche und Kanzel 24, 1941, str. 44) ovako:

I bezvjerac može da se bavi bogoslovljem. Što kršćanin vjeruje kao istinu, to uzima bezvjerac kao fikciju, kao neku vrstu matematičke fikcije, iz koje uvjetno mogu slijediti određene spoznaje. Zato bogoslovlje može i izvan teološke egzistencije imati karakter znanosti. Ali u »integralnom« smislu je bogoslovlje kao znanost moguće samo kod teologa, koji vjeruje — »jer ovaj ne živi u fikcijama, nego u istinama«.

Sad se iznova nameće pitanje: Je li razlika između ove dvije vrste znanja (poganina i kršćanina) tako velika, kako bi bila između logičkog i vanlogičkog znanja?

Prije nego što odgovorimo na to pitanje, moramo se još malo zaustaviti kod pojma vanlogičkog znanja. Nije li taj pojam već sam po sebi protivurječan? Da na to pitanje odgovorimo, nadovezat ćemo na jednu činjenicu, koja je u izvjesnoj mjeri svima poznata. — Za ženu se obično kaže, da ona ne misli logički, već da »osjeća« što je pravo i što u pojedinim konkretnim situacijama valja činiti. Tim se naravno ne želi reći, da se žena uopće kreće na vanlogičkom području ili da za nju uopće ne vrijede logički zakoni, kao da za nju ne mora biti istina, da je pet više nego četiri ili kao da u njenom svijetu može egzistirati četvorokutan krug. Dobro znamo, da logički zakoni vrijede i za ženu, a iskustvo nam svjedoči, da se ona često i u mnogom pogledu uistinu i ravna po tim zakonima. Naprijed spomenutom izrekom želi se samo istaknuti, da žena svoje znanje često ne stiče logičkim, to jest racionalno-diskurzivnim rezoniranjem, nego na drugi način. Teško je konkretnije formulirati taj drugi način spoznavanja. Ne možemo ga ni pravo opisati. Zato ostaje karakterističan odgovor, što ga sama žena daje u takvim slučajevima: »Ne znam zašto je tako, ali sigurno znam da je tako!« Sve to još ne mora značiti, da postoji jedno područje stvarnosti, na kojem može biti istinito i ono, što je prema pravilima zdrave logike očito kontra-

diktorno. Ali svakako znači, da možemo imati sigurno znanje i onda, kad ga eventualno ne možemo logički opravdati. Da u tom znanju možemo lako pogrešiti, to je također jasno. Razlog je u tom, što nemamo stroge kontrole. Tim se i tumači veliko nepovjerenje, što ga obično imamo prema takozvanom alogičkom ili iracionalnom znanju. S pravom. Ali konačno su i tom iracionalnom znanju stavljene granice. Što je očito protivurječno, to nikako ne može biti istinito, kao što i obratno nije istinito samo ono, što se može logičkim sredstvima opravdati ili »izračunati«. Da izbjegnemo svaki nesporazum u tom pitanju, moramo još ukratko upozoriti na slijedeću činjenicu: drugo je načelno priznati mogućnost nekog vanlogičkog znanja, a drugo je — kako su htjeli različni iracionalistički sistemi — proglasiti to vanlogičko znanje temeljem našeg uvjerenja o egzistenciji Boga i o opravdanosti religije ili uopće temeljem svake sigurnosti.

Kad govorimo o »teološkoj egzistenciji«, kad se pozivamo na njen »vanlogički oblik mišljenja«, želimo priznati, da postoji neki naročiti teološki etos spoznavanja, što ga posjeduje samo onaj, koji konkretno živi u milosti i koji je u svom mišljenju konkretno obuzet i prožet onom dinamikom, koja mu se očituje u nadnaravnoj ekonomiji spasa. Ukoliko ta dinamika nije obični proces matematičkog načunanja ili logičkog zaključivanja, nego »diktat« neograničene ljubavi, utoliko se s pravom može i mora govoriti o nekom vanlogičkom događanju. Određenije znači to, da se treba što više uživjeti u onu stvarnu datost, u onaj konkretni nadnaravni red, u kojem se nalazimo, i to u kojem se nalazimo jedino i isključivo po pozitivnoj odredbi slobodne volje Božje. Što nam više uspije, da se »podudaramo« s tom slobodnom odredbom, to je i naše znanje u teološkim pitanjima sigurnije. Do tog znanja očito ne vodi logičko rezoniranje, već takozvano reproduciranje Božjeg života u nama, ukoliko je to uopće moguće.

Međutim, kako se lako može vidjeti, sve je to opravdano samo onda, kad već imamo neko sigurno znanje o tom, da Bog uistinu postoji, kao i o tom, da nam je Bog nešto saopćio o svojim slobodnim odlukama. Drugim riječima, prije svega moraju biti opravdani filozofski i historijski temelji »teološke egzistencije«. Kod tog opravdanja moramo

nadasve paziti na to, da ne gradimo kulu u zraku. Potrebna je najveća moguća kontrola, jer se radi o samom temelju, o središnjoj istini cijele naše egzistencije. Tu najveću moguću kontrolu imamo onda, kad u procesu spoznavanja ili u sticanju sigurnosti možemo svaki članak racionalno-diskurzivno opravdati ili kontrolirati. Kad nedostaju diskurzivna sredstva, ne treba odmah tražiti utočište u »v a n logičkom« području. Jer ono što je logički opravdano, još ne mora biti racionalno-diskurzivno prozirno. U tom smislu govori sv. Toma o intuiciji prvih principa: njihova se objektivna evidencija može logički pokazati, ali ona se nikako ne može racionalno-diskurzivno dokazati, jer se radi o p r v i m principima, koji se ne mogu osnivati na drugim principima (inače ne bi bili p r v i), nego jedino mogu biti po sebi i iz sebe jasni.

Zato nije najsretnije izabran izraz o »vanlogičkom« obliku mišljenja. Protiv svoje volje dolazi Koepgen do formula, koje očituju omalovažavanje i obescjenjivanje svakog racionalnog i historijskog opravdavanja kršćanstva. Te su formule velikim dijelom uvjetovane neumjesnim izrazom o »vanlogičkim« elementima teološkog mišljenja. No u jednoj točki Koepgen ipak ima pravo. U spekulativnom obrađivanju dogmatskih istina dogmatičari naime katkad čine utisak, kao da žele pokazati, zašto je Bog u svojoj mudrosti baš morao činiti ono, o čemu govori objava. To potsjeća na čovjeka, koji hoće pokazati, da je Bog na osnovi zdrave logike naprosto morao ići onim putem, koji nam je konkretno poznat iz objave. Psihološki je takvo nastojanje sasvim razumljivo, jer čovjek i nehotice samog sebe smatra mjerodavnim da sudi u svim pitanjima. Međutim naravi čisto teološkog ili dogmatskog mišljenja mnogo više odgovara, da usredotočimo naše spekuliranje na činjenicu, da su pojedine vjerske istine plod slobodne odluke Božje, da iza njih stoji i za njih jamči neograničeno mudri Bog u svojoj beskrajnoj ljubavi. Potpuno uživljavanje u tu svijest, to je ono za čim treba da teži pravo teološko mišljenje. Racionalno raščlanjavanje ne samo da često nije moguće, jer se radi o s l o b o d n i m odlukama, nego nas obično i odalečuje od pravog života.

Koepgen ide predaleko, kad logičko mišljenje shvaća u smislu adekvatnog matematičkog mišljenja, kako se može razabrati iz nekih njegovih izvoda (na pr. str. 57). S tog je stanovišta

razumljivo, da naši pojmovi o Bogu i o nadnaravi imaju samo nepravo ili metaforičko značenje, da metafizički pojmovi za dogme nisu drugo do simboli (str. 65, 114—115 i 153—154). Važno je upozoriti na ovu zabludu ne samo zbog nje same, nego i zato što ona ublažuje druge Koepgenove formule o mogućnosti protivurječja u dogmama. Ako naime dogme nisu drugo do nepravi simboli, koji samo nekako pokazuju stvarnost, a ne sadržavaju stvarnost, onda one mogu doduše međusobom biti kontradiktorne, ali zato ipak mogu također »pokazati« jednu te istu stvarnost. Tako uostalom imamo u poganskoj mitologiji mnogo primjera, koji u obliku različnih historijskih događaja žele prikazati jednu te istu istinu. Pa i danas mnogi opet nastoje život Isusov svesti na obični mit, dakako na osnovu neodrživih predrasuda i u potpunom nepoznavanju prave biti kršćanstva.

Kad točno uočimo mišljenje onih, po kojima bi dogme bile samo simboli istine, vidimo da je to stanovište u sebi protivurječno. Mogli bismo razumjeti, da se govori o simboličkom izražavanju u smislu nesavršenog, nepotpunog, inadekvatnog formuliranja jedne istine. No kad simboličko izražavanje treba da znači, da se radi o isključivo nepravom ili nevlastitom značenju, onda se tim uopće niječe opravdanost i smisao simbola. Jer simbol nalazi svoje opravdanje u tom, što barem na neki način, iako možda na vrlo nesavršen ili inadekvatan način, izriče ma i najmanji dio prave stvarnosti o svom predmetu. Kad naime ni tog momenta ne bi bilo, imali bismo same negativne elemente. Samom negacijom ne možemo karakterizirati ili bilo kako formulirati jednu pozitivnu stvarnost. To bi bio pravi agnosticizam. Takvo simboličko znanje bilo bi kao jezik u šiframa (Jaspersov izraz!), za koji smo izgubili ključ.

Trebalo bi uvijek točno razlikovati slijedeća dva pitanja: 1. racionalno-diskurzivno opravdanje filozofskih i historijskih temelja religije i kršćanstva, 2. spekulativno obrađivanje pojedinih dogmatskih istina.

Što se tiče prvog pitanja, to je i sam Vatikanski koncil dosta jasno govorio. Ne možemo zabaciti racionalno opravdanje filozofskih i historijskih temelja kršćanstva ili proglasiti ga suvišnim, a da ne dođemo u konflikt s jasnim odredbama crkvenog naučavanja. Ipak smijemo postaviti slijedeće pitanje:

Treba li to opravdanje shvatiti u tako isključivom smislu, kao da »vjera« upravo strogom logičkom nužnošću slijedi kao jedini ispravni stav čovjeka? Tradicionalna apologetika odgovara na to pitanje pozitivno. No s njom se neće složiti oni, koji su verzirani u spisima svetih otaca, koji češće naglašuju potrebu, da naprosto treba vjerovati, pa da će se u konkretnom vjerovanju postepeno oblikovati uvjerenje o opravdanosti same te vjere. Obično dakako ni ne pitaju za pravi smisao takvih i sličnih tekstova kod svetih otaca. Njima je prvi korak, kojim čovjek stupi u vjeru, kao smjelo usuđivanje, a ne rezultat točno kontroliranog misaonog procesa ili logičkog računa. Tko od njih ima pravo? Čini se, da donekle imajù pravo i jedni i drugi. Možda se borba oko opravdanosti prvog ili drugog stanovišta neće nikad ni svršiti apsolutnom pobjedom jednih ili drugih. To po sebi ne mora biti nikakav nedostatak, nego je možda čak pozitivna odlika, koju dovoljno ne shvaćamo, jer se kod rješavanja izloženog problema uvijek već služimo principima određenog filozofskog »sistema«. Uostalom, nije li slično bilo sa Kristovim čudesima? Mnoga su Kristova čudesa očito trebala biti znakovi njegovog božanskog poslanstva, legitimacija njegove osobe i njegovog djelovanja. To otprilike odgovara onom, što s današnjim apologetima nazivamo racionalnim opravdanjem temelja kršćanstva. Isus je doduše često tražio vjeru prije nego što bi tvorio čudo. Ali zato ipak imamo jasnih mjesta, iz kojih proizlazi, da su čudesa trebala u prisutnima izazvati vjeru u njegovo božansko poslanstvo i u njegovu božansku moć. Tako na pr. Isus izričito kaže: »Što je lakše reći: Oprošteni su ti tvoji grijesi, ili reći: ustani i hodi? Ali da znadete, da Sin čovječji ima vlast na zemlji opraštati grijehe, tada reče uzetome: Ustani, uzmi svoju postelju i pođi kući svojoj« (Mt. 9, 5—6). Nisu uvijek svi prisutni vjerovali, ma da su znakovi bili jasni. Da vjera ne ovisi o samom stupnju jasnoće, kojom shvaćamo razloge za vjerovanje, razabiremo i iz samih riječi Isusovih u priči o bogatašu u paklu (Lk. 16, 19—31). Tamo Abraham kaže za bogataševu braću, neka se drže onog što uče Mojsije i proroci: »Ako ne slušaju Mojsija i proroka, da tko i od mrtvih ustane, neće vjerovati«.

Mnogi misle, da bi sigurno vjerovali, kad bi se dogodilo određeno čudo ili kad bi uvidjeli određene istine, do kojih se

dolazi samo polako mučnim intelektualnim radom. To je iluzija. Jer vjera, koliko god bila filozofski ili razumski opravdana, i s čisto naravnog stanovišta u svojoj zadnjoj biti nije samo jednostavan i jednoznačan rezultat intelektualnog računa, kao što ni slobodna odluka nikad nije obični rezultat motiva. Bez navedenog racionalnog opravdanja bila bi vjera (ili barem njen prvi početak) naprosto slijepa. Poslije tog opravdanja vjera ipak nije samo kao zreli plod, kao logička nužnost. Ona ostaje tajanstvena, i to u onom smislu, u kojem je i svaka slobodna odluka tajanstvena. Zato i racionalno opravdanje ima svojih granica. Tako se po svoj prilici ima razumjeti i Isusov ukor: »Ako ne vidite znakova i čudesa, ne vjerujete« (Iv. 4, 48). Još je značajnije, što Isus reče Tomi: »Pošto si me vidio, vjeruješ. Blaženi oni, koji ne vidješe, a vjeruju« (Iv. 29, 29).

Sigurnost, što je imamo o objavi odnosno o njenoj faktičnosti, još uvijek uključuje stanoviti »polumrak«, kako ističe P. Wust u svom najoriginalnijem djelu »Ungewissheit und Wagnis[3]« (München 1940, str. 215). Po njemu je priznavanje objave još uvijek neki riziko, zapravo neko »usuđivanje«, dakako ne kao korelat apsolutne sumnje ili apsolutne nesigurnosti, kao skok u slijepu sudbinu (str. 268), nego kao »usuđivanje mudrosti«, zasnovano na pravoj, ali ograničenoj spoznajnoj sposobnosti našeg razuma (str. 294).

Što se tiče drugog pitanja, pitanja o spekulativnom obrađivanju i utoliko opravdavanju dogmatskih istina, stvar stoji drukčije. Već smo prije spomenuli, da teolozi u tom pitanju nisu uvijek bili na pravom putu. Možda je posljedica prosvjetiteljskog načina mišljenja, da su se naše dogmatike dugo ponajviše bavile onim dijelovima vjerskih istina, koji su bilo u kojem pogledu barem donekle bili pristupačni našem shvaćanju. Tako je onda i nehotice mogla nastati dvostruka kategorija dogmatskih istina: kategorija onih istina, koje znače nešto za naš praktični život (na pr. presv. euharistija, otkupljenje, utjelovljenje itd.), te kategorija onih istina, koje da su »sterilne« i »bez upliva« na naš praktični vjerski život (na pr. Presveto Trojstvo, Filioque i sl.). Protiv takvog stava s pravom se traži »radosno stajanje u dogmama«, a ne samo simpatiziranje s onim aspektom dogme, koji nam je u stanovitoj mjeri

i razumom shvatljiv. Ako tko želi to »radosno stajanje u dogmama« posebnim imenom nazvati gnozom, ne može nitko imati opravdanog prigovora. Sigurno će se vjerniku u tom gnostičkom stavu pokazati novi vidici, do kojih ne bi došao »racionalnim« putem. Radosno uživljavanje u neko umjetničko djelo ili u psihu jedne osobe vodi već u naravnom životu do takvih spoznaja, do kojih se ne dolazi čisto logičkim ili racionalnim računanjem. Još više vrijedi to, kad se radi o nesebičnom uživljavanju u Božji svijet. Kuda bi nas vodili naši »racionalni računi«, kad znamo, da naše misli nisu Božje misli i da naši putevi nisu Božji putevi?

Kerigmatsko bogoslovlje.

Na katoličkim bogoslovskim fakultetima i učilištima dogmatika i moralno bogoslovlje obično se predaju na latinskom jeziku. Skoro je suvišno govoriti o razlozima, koji preporučuju ili čak nalažu tu praksu. Latinska je terminologija i u najtežim pitanjima obično vrlo jasna, jer je isklesana od najboljih glava mnogih naroda. Protiv različnog krivog naučavanja branila je Crkva na svečan autoritativan način p r a v u nauku, a pri tom se i sama služila jezikom i terminologijom, koji su po »školama« važili kao najbolji instrumenti za ispravno formuliranje objavljenih istina. Skolastika je baš po toj svojoj funkciji u najotmenijem značenju »ancilla theologiae«.

Kandidatima bogoslovlja je na taj način znatno olakšan studij spekulativne dogmatike i moralke, ma da to zvuči paradoksno, kad pomislimo da u zadnje vrijeme ima mnogo kandidata, koji su svršili r e a l n u gimnaziju te razmjerno slabo vladaju latinskim jezikom. S ispitom još nekako ide. Ali poslije ispita mladi svećenik mora na živom jeziku naučavati, zapravo p r o p o v i j e d a t i, a to znači ne samo teoretski instruirati, nego također praktično oduševljavati. On stoji pred dvostrukom novom zadaćom. Prije svega pred zadaćom, da na svom jeziku nađe zgodne izraze, kojima će barem vjerno opisati ono, što je već odavno pregnantno fiksirano u latinskoj stručnoj terminologiji. A zatim također pred zadaćom, da cijeli sistem spekulativne znanstvene teologije »pregradi« i »transponira« u naročiti oblik pravog propovijedanja; tim se sad ne misli samo na pitanja, kojima se prvenstveno bave pastirsko bogoslovlje, homi-

letika i druge bogoslovske discipline, nego se pita, da li je eventualno potrebna naročita nova teološka disciplina, koja bi se jednostavno služila rezultatima spekulativne znanstvene teologije te prema njima prikazala dogmatske istine u takvoj međusobnoj suvislosti, da bi se odmah vidio pravi životni smisao objave.

Zaustavimo se odmah kod ovog pitanja o potrebi i opravdanosti »jedne teologije propovijedanja« ili — prema grčkom izrazu — »kerigmatskog bogoslovlja«. Smisao i zadaću tog bogoslovlja ukratko izlaže isusovac Hugo Rahner u djelu »Eine Theologie der Verkündigung[2]«, Freiburg i. Br. 1939 (na str. 3—5 navedena je sva važnija literatura o tom predmetu). Valja napomenuti, da se za kerigmatsko bogoslovlje naročito zalažu bivši isusovci-profesori u Innsbrucku, najviše braća Hugo i Karl Rahner, te F. Lakner. Oni upravo idu za tim, da teoretski opravdaju i izgrade kerigmatsko bogoslovlje kao posebnu teološku disciplinu. Kao takvo je kerigmatsko bogoslovlje vezano na njihova imena. Sa stanovišta praktičnog bogoslovlja intenzivno se bavio problemima savremenog propovijedanja vjere J. A. Jungmann, iz iste sredine.

Po navedenom djelu H. Rahnera kerigmatsko je bogoslovlje prije svega bogoslovlje: ono se zato nikad ne smije protiviti znanstvenom bogoslovlju, niti ga smijemo shvatiti kao nadomjestak za tradicionalno skolastičko bogoslovlje, od kojeg bi se ono razlikovalo samo tim, što bi bilo bliže životu. — Ali kerigmatsko je bogoslovlje »bogoslovlje propovijedanja«. Tim se želi naglasiti, da je opravdan samostalan kerigmatski oblik bogoslovlja. Ta se samostalnost odnosi prvo na sadržaj, jer kerigmatsko bogoslovlje preuzima jednu zadaću, koju niti može niti treba da ispunjava bogoslovlje kao čista znanost. Znanstveno bogoslovlje dobilo je naime historijski, spekulativno i didaktički svoj naročiti oblik, koji znači uvjetnu nužnost. Potrebno je pregrađivanje te tvorbe u drugi teološki oblik, u kojem će više doći do izražaja organska povezanost objavljenih istina obzirom na stvarno spasenje čovjeka. Zatim se navedena samostalnost odnosi također na sposobnost oduševljavanja; čovjek mora biti ganut od objave. To opet ne znači, da spekulativna znanstvena teologija uopće ne može oduševljavati za vjerski život i za živu vjeru, nego se jednostavno misli na či-

njenicu, da »škola« prvo nužno mora biti suha »zbog aristotelsko-kršćanske jasnoće i logike« kao i zbog besprijekorne točnosti u historijskim pitanjima, pa da zato jedva nalazi vremena da i u najkraćem obliku tretira »još i« kerigmatska pitanja. No kerigmatsko bogoslovlje svijesno ide za onim, što sv. Pavao formulira ovako: »Sequor autem, si quomodo comprehendam, in quo et comprehensus sum a Christo Jesu« (Phil. 3, 12). U tom smislu kerigmatsko bogoslovlje treba da bude »theologia cordis«. To se dakako može postići na više načina i u tom treba dati što veću slobodu. Svakako je sigurno, da je dogmatsko bogoslovlje u svom današnjem obliku historijski uvjetovano i da nam ne pruža objavljene istine u onom obliku, u kojem ih moramo propovijedati ili saopćiti današnjim ljudima. Kao što ne kažemo za jutarnju rosu, koja leži na cvijeću poslije ljetne noći, da je H_2O, ma da je to znanstveno sasvim ispravno, tako isto ne možemo ljudsko srce oduševiti činjenicom, da je milost fizički akcident. Skolastika i znanstvena teologija zato ipak nisu kao sistemi suhih pojmova, koji nemaju veze sa životom, nego se prije mogu karakterizirati kao »sobria ebrietas«, kao ona mirna promišljenost, »koja gradi nasipe, između kojih tek može sigurno da teče struja oduševljenja«. Time je ujedno najzgodnije karakteriziran odnos između znanstvenog i kerigmatskog bogoslovlja.

Tko nema razumijevanja za problematiku kerigmatskog bogoslovlja, taj ili površno misli ili nije svijestan svog svećeničkog poslanstva, to jest svoje teološke ili svećeničke egzistencije. Da baš mlađa generacija svećenstva pokazuje najviše zanimanja za ova pitanja, razumljivo je iz onog, što smo rekli o dvostrukoj zadaći apsolviranog bogoslova. Poslije određenog broja godina svaki i sam nalazi »svoj« način propovijedanja, pri čemu ne mislimo na retoriku, već na povezivanje tih istina u pravu »spasonosnu« cjelinu. Taj individualni način ne mora biti vrlo savršen. No čovjek poslije stanovitog iskustva obično više računa sa gotovim činjenicama, nego s idealnim ali opravdanim potrebama. I zato kerigmatsko bogoslovlje načelno jest i ostaje zahtjev »mlađe« generacije.

U principu se i Koepgenova »gnoza kršćanstva« mora prosuđivati u svijetlu kerigmatskih zahtjeva. Da njegov način u mnogom pogledu ne odgovara, štoviše, da neki njegovi izvodi

unose zbrku u osnovna pitanja bogoslovlja i filozofije religije, o tom smo se naprijed dovoljno uvjerili. — Sigurno je i to, da iznesena problematika još ni izdaleka nije riješena time, što bi se nastavnik na svojim predavanjima služio i latinskim i živim jezikom. Potrebno je ili pravo kerigmatsko bogoslovlje kao posebna nova disciplina ili barem sintetičko prikazivanje znanstvenog bogoslovlja u svijetlu kerigmatskog poslanstva.

Duboko smo uvjereni, da je zapravo iz iste kerigmatske krize nastalo djelo, što ga je u ime anonimnih katolika izdao protestantski učenjak G. Mensching (izdavač je imao biti R. Otto, koji je umro) pod naslovom »Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Von katholischen Theologen und Laien«, Leipzig 1937. Djelo je došlo na indeks. Stvarno se u njemu ponavljaju stari modernistički nazori. Obzirom na odnos između razuma i vjere doznajemo, razumije se, da se religija ne može metafizički opravdati odnosno da se religiozni predmet, egzistencija Božja, ne može dokazati metafizičkim argumentima (str. 46). Primjenjivanje aristotelsko-tomističke filozofije na kršćansku religiju znači njeno krivotvorenje (str. 51). — Bogoslovska akademija u Paderbornu odgovorila je već 1938. godine djelom s prinosima poznatih imena (Bartmann, Pieper, Brinktrine, Simon, Rüsche, Mayer) pod naslovom »Reformkatholizismus? Eine Antwort auf das Buch: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde«, Paderborn b. god. No kao što se moglo očekivati stvar tim nije bila riješena, nego je sad tek slijedio pravi polemički spis. Protestant H. Mulert kao izdavač napisao je predgovor, a novo je djelo također izašlo anonimno pod naslovom »Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien«, Leipzig 1940. Ne ulazimo u ovu polemiku, jer se čitavo raspravljanje anonimnih »katoličkih bogoslova i laika« svodi na osnovne teze osuđenog modernizma, o kojem su akti zaključeni i o kojem postoji obilna literatura.

POVIJEST ARMENSKE CRKVE.

Dr. Kamilo Dočkal.

(Svršetak)

15. Sjedinjenje Armenaca s rimskom crkvom.

U prvim stoljećima nisu Armenci uopće mnogo dolazili u doticaj sa kršćanskim zapadom. Od osnivača armenske crkve sv. Gregorija Prosvjetitelja, koji je osobno bio u Rimu kod pape Silvestra I., nije do 11. stoljeća nijedan armenski patrijar bio u Rimu. Armenci su po svome položaju bili kroz stoljeća u dodiru s grčkom, tada još pravovjernom crkvom. Spočetka su bili ovisni od Cezareje Kapadočke, a kasnije su stvorili neovisnu crkvenu organizaciju. Kad su uslijed političkih prilika g. 527. pali u raskol i herezu opirući se kalcedonskom saboru, tad su se zapravo odcijepili od Bizanta, a ne od Rima. Armenci postadoše skizmatici i heretici, a da uopće nisu formalno raskinuli vezu s Rimom, nego zapravo s Bizantom.

Stoga vidimo, da je najprije grčka crkva nastojala, da Armence predobije za crkveno jedinstvo. A tek kad se Bizant za Mihajla Cerularija odvojio od Rima, onda od 11. stoljeća dalje nastoji i Rim oko sjedinjenja Armenije.

1. Unija s Bizantom.

Kad je Armenija u 6. stoljeću nakon slavne vladavine vlastitih vladara izgubila nacionalnu slobodu, te bila podijeljena između Bizanta i Perzije, raznoliko se odvijala povijest bizantske i povijest perzijske Armenije. Bizantska je Armenija ostala vjerna kalcedonskom saboru (a prema tome i papi Leonu Vel.), dok je perzijska Armenija pala u skizmu i herezu. Tu su skizmu perzijske vlasti iz političkih razloga nijetile i potpirivale na štetu narodnog i vjerskog jedinstva Armenaca. Tu su politiku kasnije preuzeli i Arapi, kad su 636. osvojili pokrajinu Taron.

Bizantska je Armenija pribivala 5. ekumenskom saboru u Carigradu god. 553.[279] Naravski Bizant je radio, kako bi pravovjerju privukao i perzijske Armence. To je bila osobito vruća želja cara Heraklija (610.—641.). Svladavši Perzijance pođe Heraklije osobno u Karin (danas Erzerum), gdje sazva sinodu za sjedinjenje perzijske Armenije s grčkom crkvom. Na sinodu dođe katolikos Ezdra sa svojim biskupima i velikašima. Ova sinoda zabaci armenski konciliabul u Dvinu iz god. 527., gdje je zabačen kalcedonski sabor i gdje je stvorena skizma. Sabor u Karinu udari anatemom patrijara Abrahama I., koji je u Dvinu bio začetnik raskola. Podjedno prihvati taj sabor u cijelosti nauku kalcedonskog sabora i pape Leona Velikoga. To je bilo god. 629.

Nažalost ova unija nije bila dugoga vijeka. Trajala je samo do smrti patrijara Ezdre. Potkopao ju je monah Ohan iz Mairakumi-a. Taj se već za živa Ezdre digne protiv unije, ali bude izopćen, degradiran i protjeran. On se povuče u samostan Mair u dolini Pizina, te stane poticati tamošnje monahe na otpor. Ti su sektarci doista stvorili i organizirali veliki otpor protiv pravovjerja. Njima je uspjelo srušiti Ezdrina nasljednika, plemenitoga patrijara Nerzesa, i postaviti protupatrijara nekoga Ivana. Taj održa g. 651. konciliabul u Manasgerdu, koji zabaci uniju u Karinu. Tako propada prva unija s Grcima.[280]

U 11. stoljeću nastaju za Armeniju nove prilike. Dok su Mongoli i Turkomani osvojili svu Veliku Armeniju od Kavkaza do jezera Van i dok su divlji Seldžuci odmah iza njih osvojivši zemlje preko Araksa i Oksusa provalili u Armeniju, počinju armenski knezovi ostavljati svoju zemlju i seliti se na zapad. Na emigraciju su ih poticali bizantski carevi Bazilije II, Konstantin Monomah i Konstantin Dukas. Tako se malo po-

---

[279] Tu su Armenci bili tako lijepo vidjeni, da su saborski oci jedna vrata Svete Sofije, gdje se držao sabor, od toga vremena prozvali »Armenska vrata«. »Sacras Sanctae Sophiae portas ex eorum nomine appellarunt et hactenus vocatur Porta Armenorum«. Sr. Msgr Asgian, La S. Sede e la nazione armena, v. Bessarione 1900. Vol. VIII. St. 488.

[280] Sr. Msgr. Asgian, La S. Sede e la nazione armena, v. Bessarione Roma 1900. Vol. VIII. St. 885—491 (Lo scismo armeno e le sue conseguenze nei secoli trapassati, ed i ritorni officiali all unione fino al secolo XI.

malo naseliše Armenci u Ciliciji i stvoriše novo kraljevstvo: Malu Armeniju sa sjedištem u Sisu.[281]

Kako je u ovo doba bizantsko carstvo za Mihajla Cerularija palo u potpunu skizmu od Rima, svraća sada sam Rim pogled na istok, pa i na Armeniju. Radi toga slijede sada pokušaji sjedinjenja Armenaca s Rimom.

2. Gregorije II. Vahram, Gregorije III. Bahlavuni, Gregorije IV. Degha.

Prvi, koji je od papa potaknuo pitanje sjedinjenja s Armencima, bio je veliki papa Gregorije VII. (1073—1085). On pozva u Rim armenskog katolikosa Gregorija Vahrama prozvanog Vkayser, *martyrofilos*, jer je pisao živote mučenika. Taj je god. 1065. naslijedio katolikosa Khacika. Bio je sin glasovitog pisca Gregorija Magistra, zapovjednika vojske u Mesopotamiji (1058). Patrijar posla najprije u Rim poslanika, svećenika Ivana, a onda slijedeći primjer Gregorija Prosvjetitelja pođe sam u Rim, da papi Gregoriju VII. izjavi svoju odanost i odgovori na upite u pogledu vjerskih razlika. Papa je isticao ove razlike: 1. što armenska crkva ne miješa vodu u vino kod sv. mise;[282] 2. što za krizmu rabi maslac mjesto balza-

---

[281] Bizantski su carevi poticali emigraciju iz interesa, da se dočepaju velikih posjeda armenskih kraljeva i velmoža. Tako je kralj Ivan Senekerim dao caru Baziliju II. ogromne posjede kod Vaspurakana (1021), a mjesto njih je dobio grad Sebastu. Konstantin X. Monomah je za ogromne zemlje armenske dao grad Tarz u Ciliciji. Isti je uzeo velike posjede armenskom kralju Kakigu II., potomku Bagratida u Ani-u, a dao mu je Galonbegad i Bisu kraj Cezareje. Konstantin XI. Dukas dade kralju Kakigu, potomku Bagratida u Garsu, god. 1064. grad Dzamentar kod Melitene pod Taurusom, oplijenivši ga prije njegovih posjeda. Tako se armenski knezovi iseliše iz Velike Armenije na zapad i pomalo naseliše u Ciliciji. Pomalo udomivši se u nekim gradovima počeše Armenci oružjem zauzimati druge krajeve. Tako su braća Oscin, Halgam i Pazumi osvojili glasoviti grad Lampron. Kad su Grci izdajstvom nekoga Židova ubili god. 1079. kralja Kakiga, posljednjeg iz roda Bagratida iz Ani-a, provali hrabri Rupen u grčku Ciliciju, pa za osvetu osvoji zemlju i pripoji je Armencima, utvrdi se u klancima Taurusa i zagospodari cijelom Malom Armenijom. Njegov sin Konstantin osvoji važnu tvrđavu Vahga, te uredi u njoj prijestolnicu armenskih vladara iz roda Rupenova, kojoj papa podijeli kraljevsko dostojanstvo. Mala je Armenija bila vazda odana Rimu, pa je činila velike usluge križarima, kad su išli osvajati svetu Zemlju. Sr. Msgr. Asgian, ibidem.

[282] Glede nemiješanja vode u vino odgovori patrijar, da taj abusus potiče od koncilijabula u Manasgerdu god. 651., sazvanog od antikalcedonskog protupatrijara Ivana u opreci s praksom tadanje armenske crkve. Za materiju krizme prizna patrijar, da je uporaba maslaca mjesto

ma; 3. što slijedi nauku hereziarha Dioskura aleksandrijskog; 4. što doksologiji dodaje riječi »Qui crucifixus es pro nobis«. Patrijar dade na sve upite povoljne odgovore, tako da ga je Sv. Stolica primila u jedinstvo i priznala za crkvenog poglavara Armenaca.[283]

Obaviv sretno svoju misiju u Rimu vrati se patrijar Gregorije II. na Istok obišavši najprije sveti grad Jerusalem. Gregorije Vkayser je udario dobar osnov uniji, koji diljem stoljeća nije nikada bio posve razrušen.

God. 1113. stupi u izravnu svezu s Rimom armenski patrijar Gregorije III. Bahlavuni (1113—1161). On pođe osobno na sinodu, koju je god. 1136. sazvao u Jerusalem papa Inocencije II.

Gregorije Bahlavuni, sin kneza Abirada, potječe iz kraljevske obitelji Arzacida. Uzdignut na čast katolikosa stolovao je najprije u tvrđi Teghek uz jezero Korpert na istočnoj strani Eufrata, koja je pripadala njegovoj porodici. Kad su god. 1150. Seldžuci provalili u one krajeve, ostavi Teghek i nastani se u glasovitoj rimskoj tvrđavi Rom-Klay (Hromglah ili Romghela) na zapadnoj obali Eufrata u Komageni, sjeverozapadno od Aleppa. Ta je tvrđava igrala veliku ulogu u križarskim ratovima. God. 1116. osvoji Rom-Klay Balduin Burgundski, knez edesski, a patrijar se nastani u Marašu. Kad su Saraceni osvojili Maraš, dobi Gregorije III. tvrđu Rom-Klay od Josslina I. di Courtenay-a i njegove žene udove iza armenskog kneza Leona I. Tako ostade Rom-Klay stolica armenskih patrijara sve do g. 1293., kad su je zauzeli egipatski Saraceni. U njegovo vrijeme god. 1144. zauzeše Saraceni pod Emirom mossulskim Edessu počinivši ondje strašne okrutnosti, koje je u klasičkoj formi opjevao Gregorijev nasljednik Nerzes IV. Klayetski (»Elegia in Edessam urbem«). Za ovog patrijara odcijepi uzurpator David, nad-

---

balzama za krizmu jedna zloporaba, koja čini sakramenat nevaljanim i da se ne može ispričati manjkom ulja i balzama. Što se tiče trećeg prigovora, da svi Armenci slijede zablude Dioskura iz Aleksandrije, odgovori patrijar, da je to objeda, jer da Armenci u većini prihvaćaju kalcedonski sabor i pravu nauku, a tek neki su fanatički krivovjerci. Dodatak »Qui crucifixus es pro nobis« u Trisagiju ima posve ispravno shvaćanje. Sr. Gregorii VII. Literae Lib. 8, Epist. I. i Epist. Papae Gregorii VII. ad regem armen. Hethum, Clem. Galanus, Concilitio Ecclesiae armenae cum Romana, Roma 1658. Pars I. St. 442.

[283] Boravak Gregorija Martyrofila u Rimu, koji donekle osporava A. Balgy u svom djelu: Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino, Vindobonae 1878. sr. 30, dokazuju brojni armenski pisci, kao patrijar Nerzes IV. Shnorhali (1102.—1173.). Ghiragos Kanzag, armenski povjesničar 13. stoljeća, Michael Ciamicz armenski povjesničar 18. st., Ignacij Papasian i Vartan Estgarian, pisci 19. stoljeća. Isto priznaje i Donat Vernier u svojoj: Histoire du Patriarcat Arménien catholique, Lyon 1891. sr. 207 s. O toj literaturi vidi opširnije Msgr. Asgian, ibidem.

biskup samostana u Aghtamaru, otočiću vanskog jezera, potican od islamskih političkih gospodara, provinciju Vaspuragan od zakonitog crkvenog poglavara armenske crkve, te se proglasi neovisnim patrijarom. Gregorije Bahlavuni sazivao je razne sabore po brojnim laurama monaškim, rasijanim po brdinama Taurusa, izopćio je uzurpatora, nu sve to nije pomoglo. Tek nakon 2 stoljeća prizna kler i puk Vaspuragana zakonitog patrijara Jakoba, nu sam Aghtamar osta u raskolu do danas.[284]

Gregorije Bahlavuni stajao je u dobrim odnosima s Rimom, i s papom Inocencijem II. (1130—1143) i s papom Eugenijem III. (1145—1153).[285]

Tragom Gregorija III. Bahlavuni-a pođe i njegov brat i nasljednik u patrijaratu Nerses IV. (116—1173), zvan Klayetsi poradi svoje prijestolnice u Rom-Klayu i Snorhali (»Umiljati«) radi klasičke miline stila. Nerzes je već kao svećenik s bratom patrijarom pribivao jednoj latinskoj sinodi u Antiohiji, koju je sazvao papa Inocencije II. prije one u Jerusalemu. On je osjećao veliko štovanje prema svetoj Stolici rimskoj.[286]

Nerses IV. spada među najslavnije katolikose armenske. Glas o njegovu patrijarhatu raznese se brzo po cijelom Istoku i Zapadu i radi njegove učenosti i radi njegove brige za narod. U žalosno tadanje doba bio je armenski narod razasut gotovo po cijelom svijetu. Osim onih Armenaca, koji ostadoše u Velikoj i Maloj Armeniji, zemljama podložnim nevjernicima, bilo je Armenaca u Grčkoj, Siriji, Georgiji, Egiptu, otocima Sredozemnog mora, zemljama zapadne Evrope. Živjeli su bez duhovne utjehe i pomoći iz izgubljene domovine. Jedna od mnogih pastirskih

---

[284] Sr. Msgr. Asgian, ibidem (I. Patriarchi Gregorio III., Bahlavuni e Narsete IV.).

[285] Sabor u Jerusalemu, održan na nalog pape Inocencija II. dne 5. III. 1136. opisan je od Vilima iz Tira u djelu »Historia belli sacri«. O armenskom patrijaru kaže Vili (XV. 18) ovo: »Cui synodo interfuit maximus Armeniorum Pontifex, omnium episcoporum Cappadociae, mediae utriuque Armeniae princeps et Doctor eximius, qui Catholicus dicitur. Cum hoc de fidei articulis, in quibus a nobis dissentire videtur ejus populus, habitis est tractatus, et ex parte ejus promissa est in multis correctio«. — Oton, biskup iz Freisinga, kaže, da se je Gregorij protiv Grka u nekim raspravama prizvao na sv. Oca papu u Rimu kao na vrhovnog suca u Kristovoj crkvi: »Pro his et aliis, dum inter se dissentirent (Armeni) judicem eligentes Romanam Ecclesiam, consultum veniunt, formamque sacrificii juxta consuetudinem ejus sibi tradi deposuunt«. Ep. 7. cap. 31 kod Baronija an. 1145.

[286] Svjedokom su tome među inim ove riječi iz njegove neumrle pjesme Jadikovke nad padom Edesse«: »I ti, o Rime, Majko svih gradova, slavni i časni, Stolico sv. Petra Velikoga, Prvaka apostolskoga, Crkvo neuzdrmana, sagrađena na stijeni Cefe, nesavladiva od vrata paklenih, Pečate Onoga, koji otvara dveri nebeske...« Armenski original citiran kod M.'gra Algiana, La S. Sede e la nazione armena, Bessarione, Roma 1901. St. 384.

briga Nersesovih bila je slati misionare u razne krajeve, da traže i sabiru raspršeno stado. U sve strane slao je Nerses poslanice raspršenim Armencima, pune duhovne pouke, pune rječitosti, filozofije, političke ekonomije, crkvenog duha i ljubavi. Upravljene su bile biskupima i svećenicima, redovnicima i svjetovnjacima. Najvećom mudrošću ukloni Nerses zloporabe, koje su se uvukle u crkvu tijekom vremena. Snovao je sazvati veliki narodni koncil, gdje bi se reformirao kler i puk, i gdje bi se stalo na put neprestanim veksacijama bizantske crkve.

I s Bizantom je Nerses i nehotice imao mnogo posla. Iza patrijara Mihajla Cerularija nastojali su Grci više nego ikada, da si podvrgnu cijeli Istok, pa i armensku crkvu. Najviše je na tom radio car Manuel I. (1143—1180). Taj pozva još godine 1165. katolikosa Gregorija Vkaysera, neka pošalje svoga brata Nersesa u Carigrad na dogovor radi sjedinjenja. Kad je poziv stigao u Armeniju, bio je Gregorije već mrtav. Nerses postavši katolikos nije mogao osobno poći u Carigrad, nego posla caru još iste godine 1166. opširno pismo, gdje izjavljuje spremnost za ovo veliko djelo i gdje izlaže vjeru Armenaca (Libellus confessionis fidei Ecclesiae Armenicae). God. 1170. posla car Manuel drugo poslanstvo Nersesu, koji je prijedlog za uniju s grčkom crkvom iznio na sinodi u Rom-Klayu. God. 1173. posla car i treće poslanstvo u Rom-Klay, koje je s patrijarom uglavilo devet točaka, na osnovu kojih se sjedinjenje imade provesti. Nerses je poduzeo već sve mjere, da uniju provede u život nu teško oboli, te god. 1173. u Rom-Klayu umre.

Njegov rad nastavi njegov nećak i nasljednik katolikos Gregorije IV. zvan Degha (Dječak). On održa g. 1179. u Rom-Klayu sinodu, koja imala zadaću, da provede uniju s grčkom crkvom. Na toj je sinodi održao glasoviti sinodalni govor u prilog uniji čuveni pisac Nerses Lampronski. Ovom zgodom prihvatiše Armenci kalcedonski sabor i nauku o dvije naravi u Kristu. Do unije s grčkom crkvom ipak nije došlo, jer je slijedeće godine umro car Manuel, veliki promicatelj unije, a iza njegove su smrti Grci jako pritisnuli Armence.[287]

Kad nije uspjela unija s Grcima, obratio se katolikos Gregorije IV. Gegha g. 1184. na Rim papi Luciju III. (1181.—1185.), koji radosno prihvati ponuđenu ruku za pregovore, koji

[287] Sr. V. Himpel: »Armenien. Das Land und seine Geschichte«, u Hergenröther — Fr. Kaulen »Kirchenlexikon«, I. Freiburg i. Br. 1882. I. St. 1337.

se završiše za pape Celestina III. (1191.—1198.). God. 1198. bude sklopljena formalna unija između Armenije i rimske stolice. Armenski knez Leon dobi od pape Celestina naslov kralja. Papinski legat donese po nalogu pape i u ime cara Henrika VI. kraljevsku krunu u Ciliciju. Leon bude u Tarzu od katolikosa Gregorija VI. pomazan za kralja i okrunjen papinom krunom. Svečanosti je prisustvovao i veliki zatočnik unije Nerses Lampronski, nadbiskup iz Tarza. Tako se Mala Armenija sjedinila s Rimom.

Sjedinjenje je trajalo tako dugo, kako je dugo trajalo armensko kraljevstvo. Papa Gregorij IX. (1227.—1241.) posla patrijaru Avanu, kao i patrijaru Konstantinu I. pallium. Sinoda u Sisu god. 1251. prihvati nauku o izlasku Duha svetoga i od Sina, te o tom obavijesti i papu Inocencija IV. (1243.—1254.). Kad su Saraceni godine 1293. razorili Rom-Klay, bude sijelo armenskog patrijara premješteno u Sis, prijestolnicu kralja. Cilicijski kraljevi bili su svi odani uniji, na što ih je poticao već i politički interes. Kralj Hayton II., koji je bio u živoj vezi s papom Klementom IV. i Nikolom IV., odreče se g. 1305. prijestolja i stupi u franjevački red.

Armenci su se vrlo brinuli, da im ugled na zapadu ne potamni. Kad je za pape Benedikta XII. (1334.—1342.) netko iznesao knjigu o vjerskim zabludama Armenaca, upravi patrijar Mechitar papi Klementu IV. (1342.—1352.) knjigu sastavljenu od Daniela iz Sisa »O vjeri i ćudoređu Armenaca« a god. 1357. putovao je patrijar Jakob II. osobno u Avignon papi Inocenciju VI. (1352.—1362.), da odgovori na tužbe protiv armenske crkve. Ovaj puta dao je povod Nerses Balun biskup iz Urmije, koji je iznesao 117 optužbi protiv armenske crkve.[288]

3. *Fratres Unitores. Florentinska unija.*

U to doba revnosti za uniju nasta jedna ustanova, koja je mogla mnogo dobra učiniti, nu koja je radi prevelike revnosti učinila mnogo zla. Ivan iz Kerni-a, muž vatren i pun energije, osnuje u zajedini s dominikanskim misionarom Bartolom iz Bologne jednu vrst armenskog dominikanskog reda, koja uze ime »Fratres Unitores«. Njihova je svrha bila

[288] Sr. V. Himpel, ibidem. St. 1338.

učvrstiti uniju. To je bilo potrebno, jer je g. 1375. propalo kraljevstvo Male Armenije. Nu njihova je pogrješka bila prevelika revnost! U svojoj težnji za unijom oni su počeli armensku crkvu latinizirati. Njihova revnost i bezobzirnost uzbudila je u plemenitom armenskom narodu opravdanu sumnju, da će stara časna liturgija Gregorija Prosvjetitelja biti zamijenjena latinskom. Odatle nasta mržnja na novi red, a i reakcija. Na čelo akcije protiv Unitora stade energički Ivan Kakig (1410.). Taj zaustavi napredovanje novoga reda. Dok su Fratres Unitores bili vrlo rašireni po Armeniji, Georgiji i Krimu, spade domala broj njihovih kuća na ciglih 12. U pogibao je došla i sama unija.[289]

U to doba održavao se ekumenski sabor u Fiorenci, kojemu je bila glavna svrha sjedinjenje s Istokom. Unija s Grcima sklopljena je 6. jula 1439. Koncem jula već su se Grci počeli razilaziti. Još prije njihova odlaska dođoše u Fiorencu i zastupnici Armenaca. Kao što s Grcima, tako su se i s Armencima sve sporne točke raspravljale u posebnim odborima. Kad se postigao sporazum, objavljen je u javnoj sjednici dekret unije s Armencima: »Decretum pro Armenis«. Ovaj dekret sadržava slijedeće točke: 1. Armenci prihvaćaju nicejsko-carigradski simbol s dodatkom Filioque; 2. prihvaćaju odredbe četvrtog i šestog ekumenskog sabora protiv Monofizita i Monoteleta; 3. prihvaćaju zapadnu nauku o sedam svetih sakramenata; 4. prihvaćaju Atanazijev simbol; 5. prihvaćaju zapadnjačku praksu glede vremena svetkovanja nekih glavnijih svetkovina, kao Božića, Obrezovanja, Bogojavljenja, Svijećnice, Navještenja Marijina, Ivana Krstitelja i Velike Gospe. Dekret se u originalu na pergameni sa zlatnim pečatom čuva u Laurentiani u Fiorenci.[290]

4. Ečmiadzin i Sis prema Rimu od 1441.—1740.

Kad je god. 1441. stolica pravog armenskog patrijara prenesena iz Sisa u Ečmiadzin, nasta nova era u odnošaju

[289] Sr. Clem. Galanus, op. cit. Pars I. St. 512—521.

[290] Sr. Al. Knöpfler: »Ferrara-Florenz, ökumenisches Concil 1438—1442«. u J. Hergenröther-Fr. Kaulen »Kirchenlexikon«. Freiburg i. Br. 186. IV. St. 1376. — Sr. Car. Grimm S. J.: »De auctoritate decreti pro Armenis« u Bogoslovskoj Smotri, Zagreb. 1939. St. 106—126. — Sr. G. Hofmann: »Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz 22. XI. 1939.« u »Orientalia christ. periodica«. Roma Vol. V. 1939. St. 151.—185.

sjedinjenja. Katolikos, nastanjen u srcu Velike Armenije, pao je u nacionalno-crkvenu tjesnogrudnost, pa se odalečio od Rima, tako da fiorentinska unija nije kod Armenaca imala pravoga uspjeha. Uslijed prijašnjih tradicija i uslijed rada reda Fratres Unitores bilo je i u Velikoj i u Maloj Armeniji vazda pojedinaca, koji su bili sjedinjeni s Rimom. Bilo je i katolikosa, koli u Ečmiadzinu toli u Sisu, koji su bili sjedinjeni, ali hierarhički stalno provedene unije nije bilo sve do g. 1740.

Intenzivnija veza između Ečmiadzina i Rima bila je sredinom 16. stoljeća. Katolikos Stjepan (1541.—1547.), muž vrlo naobražen, dođe osobno u Rim papi Pavlu III., gdje je ostao pune dvije godine. Njegov nasljednik Mihael iz Sebaste (1547.—1565.) izjavio je opetovano papi Piju IV. odanost i poslušnost armenskog naroda, što više, podržavao je s Rimom i crkveno kulturne uske veze. Njegov izaslanik Abgar osnuje u Rimu armensku štampariju, gdje je na nalog papin jedan Nijemac rezao armenska slova. Druga takova tiskara osnovana je u Veneciji. Prva armenska knjiga, koja je uopće štampana, bila je knjiga Psalama. Ta je izašla g. 1565. u Veneciji, a god. 1567. u Rimu.

Papa Gregorije XIV. (1590.—1591.) posvetio je veliku brigu odgoju armenskog klera. I katolikos Azarija iz Sisa stajao je u vezi s Rimom, osobito s papom Gregorijem XIII. i Sikstom V.

Vrlo povoljno djelovala je na Armence novo osnovana kongregacija de Propaganda fide i zavod Collegium Urbanum, gdje su i Armenci bili primani. Velik propagator unije bio je katolikos Moses III. iz Ečmiadzina (1630.—1633.) i njegov nasljednik katolikos Filip I. Taj je na novo uredio samostansku školu u Ečmiadzinu, na koju pozove Dominikanca Pavla Firomali-a iz Kalabrije, odličnog poznavaoca armenskog jezika. Veliki prijatelj unije bio je katolikos Jakob IV. koji, ne mogući ići osobno u Rim, prije svoje smrti g. 1680. predao apostolskom vikaru u Carigradu svoju ispovijest vjere. I katolikos Aleksandar I. izjavi god. 1709. papi Inocenciju XI. svoju poslušnost.[291]

Ma da su, kako se vidi, mnogi patrijari i u Ečmiadzinu i u Sisu, bili odani sjedinjenju, mora se ipak priznati, da je unija

[291] Sr. V. Himpel, op. cit. 1338—1340.

imala među Armencima i žestoke protivnike. Među te valja ubrojiti jaku nacionalnu stranku svećenika i svjetovnjaka. Veliku uslugu sjedinjenju činio je red Mechitarista, osnovan g. 1701. Taj je podigao jedan samostan u Sv. Lazaru kod Venecije god. 1717. odakle se jedan ogranak g. 1773. preselio u Trst, a god. 1810. u Beč, gdje je osnovao drugi samostan. Jednako su uslugu činili i armenski sjedinjeni redovnici Antonijevci, koji su imali dva samostana na Libanonu.

5. Trajno sjedinjena armenska crkva.

Stalan i neprekidan niz sjedinjenih patrijara armenskih počinje godinom 1740. Te je naime godine umro siski katolikos Lukas. Sjedinjeni Armenci izabraše na njegovo mjesto Abrahama Ardziviana, biskupa iz Aleppa. Nakon svoga izbora pođe taj u Rim, gdje ga papa Benedikt XIV. g. 1742. u konzistoriju potvrdi kao patrijara Cilicije i Male Armenije. On uze ime Petar, koje ime nove svi sjedinjeni armenski patrijari do danas. Budući da su nesjedinjeni Armenci izabrali za Sis svoga katolikosa, smjesti se Petar I. na Libanon, gdje je od god. 1750. samostan Majke Božje od Zmara ili Bzomar stolica sjedinjenog armenskog patrijara. [292] Tu su se ređali patrijari Petar II. (1750. potvrđen od Benedikta XIV.), Petar III. (1754. potvrđen od istog pape), Petar IV. (potvrđen 1781. od Pija VI.), Petar V. (potvrđen 1788. od Pija VI.), Petar VI. (potvrđen od Pija VII.), Petar VII. (potvrđen 1841. od Gregorija XVI.), Petar VIII. (potvrđen 1844. od istoga pape).

Vlast armenskog patrijara na Libanonu protezala se na Armence u Siriji, Ciliciji, Mesopotamiji, Palestini i Egiptu. Za katoličke Armence u evropskoj Turskoj, koji su bili izvrgnuti velikim nasiljima, podigne papa Pijo VIII. god. 1830. posebnu nadbiskupsku stolicu sa sjedištem u Carigradu s naslovom nadbiskupa primasa. Prvi takav bio je Antun Nuridžian, pitomac Propagande. Pred turskom portom zastupao je sve Armence, i nesjedinjene i sjedinjene, kao »vekil« ili narodni svjetovni poglavica skizmatički armenski patrijar u Carigradu, što je dakako bilo na veliku štetu unije.

Iza smrti primasa Antuna Nuridžiana g. 1838. posta nadbiskupom primasom Pavao Maruš. Taj dobi g. 1842. za ko-

[292] Sr. R. Janin: Les Églises orientales et les Rites orientaux, Paris 1925. St. 429.

adjutora s pravom nasljedstva učenog Antuna Hassuna, koji je također učio na Propagandi. Kako su se u to doba Grci počeli buniti protiv porte, pritisnuše Turci strahovito sjedinjene Armence, jer su ih skizmatički Armenci pred portom sumnjičili kao izdajice domovine. Radi toga su bili strašno progonjeni. Na energičnu intervenciju francuskog poslanika grofa Guilleminota prizna Turska i sjedinjenim Armencima politička prava. Kao civilnog poglavicu dade im porta najprije jednog svjetovnjaka »nazira«, nu kasnije im prizna svećenika Gregorija Enkserdžiana s naslovom civilnog patrijara. Tako su u Carigradu bila dva vjerska poglavice za sjedinjene Armence i nadbiskup primas kao duhovni poglavica i civilni patrijar kao svjetovni poglavica, što je davalo povoda velikim razdorima. Na sreću je porta iza smrti Gregorija Enkserdžiana god. 1845. imenovala Antuna Hassuna civilnim patrijarom. Kako je taj nakon smrti Pavla Maruša g. 1846. postao i nadbiskup primas, ujedinio je obje časti u jednoj osobi.[293]

Pošto je bila uklonjena neprilika sa dva poglavice u Carigradu, bilo je potrebno, da se ukloni i neprilika sa dva sjedinjena armenska patrijara, od kojih je jedan stolovao u Bzomaru, a drugi novi sada u Carigradu. Već je katolikos Petar VIII. snovao, da se patrijarška stolica u Bzomaru nekako združi s patrijarškom odnosno primacijalnom stolicom u Carigradu, tako da bi vjerski poglavica svih sjedinjenih Armenaca stolovao ne u Bzomaru, gdje nema nikakove civilne moći, nego u Carigradu, gdje mu porta priznaje civilnu vlast nad vjernicima. To se pitanje na opće zadovoljstvo riješi poslije smrti katolikosa Petra VIII. Sinoda u Bzomaru izabere za armenskog katolikosa Antuna Hassuna, koji uze ime Antun Petar IX., te zadrža stolicu u Carigradu (Galata). Papa Pijo IX. g. 1867. rado potvrdi izbor Antuna Hassuna, te bulom »Reversurus« uredi točno prava patrijara, biskupa, kao i udjel svjetovnjaka u upravi crkve.

Činilo se, da se sve najljepše svršilo. Nu kad je Hassun otišao na ekumenski vatikanski sabor, nasta reakcija. Jedna grupa nezadovoljnika stade tvrditi, da su narušena prava armenske crkve, da je upliv pape postao prevelik, pa uskrati po-

---

[293] St. Jos. Kergonröther: »Patriarchate der Armenier« u J. Hergenröther-Fr. Kaulen »Kirchenlexikon« Freiburg i. Br. 1882 I. St. 1340 s.

sluh koli patrijaru Antunu Hassunu, toli i njegovu vikaru Josipu Arakialu iz Angore. Nezadovoljnicima uspije predobiti više biskupa, veći dio monaha Antonijevaca (među njima i učenog M a l a h i j u O r m a n i a n a), te dosta laika. Tako nasta u krilu sjedinjenih Armenaca skizma koja potraja 10 godina (od 1869.—1879.) Turska je vlada s dopadnošću gledala skizmu, a evropski su ju liberalni diplomati, osobito francuski, otvoreno podupirali gledajući u skizmaticima »Armenske starokatolike«. Hassun posegne za silom, te izopći 35 svećenika, nu time navuče odium turske vlade. God. 1871. bude Hassun od turske vlade prognan iz Carigrada. Skizmatici zabaciše vatikanski sabor, te silom oteše veći dio crkava i crkvene imovine, premda bijahu u znatnoj manjini (jedva 4000 od 100.000 Armenaca). Pošto je porta prognala Hassuna, dade za patrijara izabrati svrgnutog svećenika Ivana Kupeliana, komu se s početka u svjetovnim stvarima morahu pokoravati i sjedinjeni Armenci. Tek g. 1874. dopusti porta sjedinjenima posebnog »vakila«. Kasnije se patrijar Hassun vrati u Carigrad, a turska se vlada pokaza obzirna prema njemu. Nu ipak nije sililа disidente, da vrate otete crkve, jer su ih štitili evropski diplomati. Međutim pođe Hassunu za rukom, da predobije za sebe uplivnije disidente. Na taj se način mnoge otete crkve vratiše u posjed katoličkim Armencima. G. 1879. podvrgne se skizmatički patrijar Kupelian osobno u Rimu papi Leonu XIII., a njegov su primjer slijedili drugi Armenci, svećenici i laici. Sada je porta opet službeno priznala Hassuna za legitimnog poglavara sjedinjenih Armenaca. Međutim Hassun se miru za volju zahvali na svojoj časti, a papa Leon XIII. imenova ga kardinalom rimske crkve.[294]

Kad se kardinal Hassun preseli u Rim, bude na njegovo mjesto izabran S t j e p a n A z a r i a n, nadbiskup iz Nikosije. koji uze ime P e t a r X. (1884.—1899.). Azarian uđe u posjed gotovo svih crkvi i crkvenih dobara. Da udovolji želji svjetovnjaka za nekim uplivom u crkvenoj upravi, odobri Azarian »Narodnu uredbu« od g. 1888., koja je svjetovnjacima davala dosta veliki upliv u upravi crkve, nu g. 1890. dokine istu uredbu kao štetnu.

---

[294] Sr. Jos Hergenröther, ibidem. I. R. Janin, op. cit. St. 429 ss.

Unutarnji mir uživahu sjedinjeni Armenci od 1900. do 1910. Kroz to vrijeme bijahu katolikosi Msgr. Emmanuelian Petar XI. i Petar XII.[295]

Unutarnje borbe obnoviše se u Carigradu iza turske revolucije god. 1908. Armenski katolikos Msgr. Terzian Petar XIII. smatrao je za nužno, da se otrese prevelikog upliva svjetovnjaka. Zato htjede provesti neke reforme. Uplivni laici izradiše, te je porta god. 1912. svrgnula Terziana, koji potraži utočište u Rimu. U to plane svijetski rat. Za vrijeme toga rata, a i poslije njega Turci su strahovito progonili Armence.

Kako se Terzian nije mogao vratiti u Carigrad, a armenska crkva bila u neredu, bude odlukom sv. Stolice od 28. juna 1928. sijelo sjedinjenog armenskog patrijara preneseno iz Carigrada u Beyruth, dok je carigradska stolica snižena na puku nadbiskupiju.

Terzian Petar XIII. vladao je od 1910. do 1928. Njega je naslijedio Avedis Arpiarian Petar XIV., koji je sretno vladao od 1928. do 1938.

Njega je naslijedio Franjo Agagianian, rektor armenskog kolegija u Rimu i naslovni biskup iz Kumane, rođen je 18. IX. 1895. u Kavkazu. Kao dječak od 12 godina došao je u Rim u papinski kolegij Propagande, tako da je svu svoju naobrazbu dobio u svetom gradu. On nosi ime Petar XV.[296]

16. Organizacija sjedinjene armenske crkve.

Danas potpadaju armenski katolici pod razne jurisdikcije: pod patrijarat Cilicije, kome pripada stara Turska, Perzija i Egipat; pod nadbiskupiju u Lavovu, kome pripada Galicija. Ostale su zemlje podvrgnute latinskim Ordinarijima, osim Grčke i Rumunjske.

Dok je papa Pijo IX. god. 1867. spojio obje obedijencije: Carigrad i Ciliciju, Pijo XI. ih je god. 1928. opet rastavio. Sadanji armenski poglavica u Beyruthu nosi dva naslova: »Patrijar katoličkih Armenaca« i »Katolikos Cilicije«. Njemu stoje uz bok dva vikara, koji su vazda naslovni nadbiskupi. Patrijar beyruthski imao je prema uredbi od g. 1888. kraj sebe više

[295] Ibidem.

[296] Sr. »L'Oriente christiano e L'Unita della Chiesa«. Roma, 1938. St. 27.

vijeća: crkveno vijeće od 12 svećenika, civilno vijeće od dva svećenika i 10 svjetovnjaka, dva upravna vijeća, sudačko vijeće, bolničko i grobno. Na sreću ova komplicirana uredba od 1888. ne postoji više.

Patrijar upravlja izravno dijecezu Beyruth, nadalje tri znamenite crkve: crkvu sv. Gregorija Prosvjetitelja u Livornu, crkvu sv. Blaža i sv. Nikole od Tolentina u Rimu i sjemenište u Bzomaru na Libanonu.

God. 1914., dakle prije rata, imao je patrijar pod sobom 2 nadbiskupije (Aleppo i Sivas-Tokat), te 13 biskupija: Adana, Aleksandrija, Angora, Brussa, Cezareja, Diarbekir, Erzerum, Kharput, Maraš, Mardin, Malacija, Muš i Trapezunt. Danas postoje samo 2 nadbiskupije: Aleppo i Carigrad, te 4 biskupije: Aleksandrija, Beyruth, Ispahan i Mardin. Sve su druge biskupije od Turaka uništene.

Sve do god. 1928. bio je patrijar biran od sinode biskupa iz liste kandidata, postavljenih od zastupnika naroda. Isto je tako bilo s izborom biskupa. Diecezanski kler i odlični laici imađahu pravo postavljati listu kandidata. Sada je udjel laika kod izbora biskupa i patrijara posve uklonjen.[297]

1. Statistika sjedinjenih Armenaca.

Prema statistici Istočne Kongregacije od g. 1932. bio je armenski patrijar Avedis Arpiarian Petar XIV. (1931.—1938.). Od prošle je godine patrijarom Franjo Agagianian Petar XV. Njegovi su vikari: Ivan Naslian, nadbiskup od Tarza, i Jakov Nessimian, nadbiskup iz Mardina.

Budući da je armenska crkva u svjetskom ratu uzdrmana i djelomice razrušena, a još nije uređena, navest ćemo sjedinjene armenske biskupije po državama, gdje se nalaze.

U *Siriji* su dvije dijeceze: Beyruth i Aleppo.

U Beyruthu stanuje sam patrijar, pa je ta biskupija njegova vlastita. Broji oko 7000 vjernika, ima katedralu, 5 župa, 5 kapela, patrijarško sjemenište sa 25 pitomaca, 1 ženski samostan, 5 škola i zavod sa 1000 učenika, 85 profesora, 34 svećenika, 9 redovnica.

---

[297] Sr. R. Janin: Les Églises orientales et les Rites orientaux. III od. Paris 1935. St. 432 s.

Nadbiskupija Aleppo broji 15.000 vjernika, ima katetralu, 8 župa, 8 kapela, 2 ženska samostana, 10 škola i zavoda, 48 svećenika, 18 redovnica. Nadbiskup je Georgije Kortighian sa sijelom u Aleppu. Nesjedinjenih ima 35.000 sa 1 biskupom i 10 svećenika.

U *Turskoj* su ove biskupije:

1. Adana. Ta je biskupija u vrijeme rata raspršena i uništena. Njezin ordinarij Paskal Keklikian boravi u Jaffi.

2. Amida ili Diarbekir. Dijeceza je u vrijeme rata raspršena i uništena. Ordinarija nema.

3. Angora (Ancara). Broji 500 vjernika, ima 1 svećenika, 1 sirotište sa 40 pitomaca. Biskupom je Gregorije Baharan, koji boravi u Parizu.

4. Artvin. Dijeceza je u vrijeme rata razrušena i uništena. Biskupa nema.

5. Brussa. Dijeceza je u vrijeme rata razrušena i uništena. Biskupa nema.

6. Cezareja u Kapadociji. Dijeceza je u vrijeme rata razrušena i uništena. Biskupom je Antun Bahaban, zaređen za biskupa god. 1911. On boravi sada u Marselji.

7. Carigrad. Broji 8000 vjernika, ima katedralu, 14 župa, 15 kapela, 2 muška i 5 ženskih samostana, 46 svećenika, 9 redovnika, 7 škola i zavoda sa 84 nastavnika i 822 učenika. Nadbiskup primas je Vahan Kthurian iz Erzeruma. Nesjedinjenih Armenaca ima 72.000 sa 35 crkava i 68 svećenika.

8. Erzerum (Karin). Dijeceza je u vrijeme rata razrušena i uništena. Biskupa nema.

10. Maraš (Marasc). Dijeceza je u vrijeme rata razrušena i uništena. Biskupa nema.

11. Mardin. Biskupija broji 2000 vjernika, 1 crkvu, 1 kapelu, 3 svećenika. Nadbiskup stanuje privremeno u Bagdadu. Nesjedinjenih ima 5000 sa 1 biskupom (1 patrijarom u demisiji) 5 svećenika.

12. Melitene (Malacija). Dijeceza je u vrijeme rata razrušena i uništena. Biskupa nema.

13. Muš (Mush). Dijeceza je u vrijeme rata razrušena i uništena. Biskupa nema.

14. Sebaste i Tokat. Ujedinjene biskupije su za vrijeme rata uništene. Biskupa nemaju.

15. Trapezunt (Trebizonda). Dijeceza je u vrijeme rata uništena. Biskupa nema.

Na taj način broji patrijarat 42.000 vjernika, od toga više od polovice u Siriji, 8000 u Egiptu, 1000 u Perziji. Više tisuća je emigriralo iza g. 1919. na zapad.

U *Egiptu* postoji jedna biskupija sa sijelom u Aleksandriji, koja ima 8000 vjernika, katedralu, 4 župe, 5 kapela, 3 ženska samostana, 20 svećenika, i 14 redovnika. Biskup je Ivan Gouzian. Nesjedinjenih Armenaca ima u Egiptu 20.000 sa 4 crkve i 15 svećenika.

U *Palestini* postoji jedna biskupija kao patrijarški vikarijat sa sijelom u Jerusalemu. Biskupija ima 300 vjernika, 2 crkve, 1 kapelu i 1 pučku školu. Patrijarški vikar je Jakov Ghiragossian. Nesjedinjenih ima u Palestini 3000 s 1 nesjedinjenim patrijarom, 4 biskupa, 33 monaha svećenika i 24 monaha laika.

U *Perziji* ima jedna biskupija sa sjedištem u Ispahanu. Broji 1000 vjernika, 1 župu, 3 svećenika, 1 školu sa 5 učitelja i 65 učenika. Biskupijom upravlja sam patrijar iz Beyrutha. Nesjedinjenih Armenaca ima u Perziji 150.000 sa 30 crkvi i 50 svećenika.

U *Galiciji* imade Armenaca tamo iza 11. stoljeća. Oni su tijekom stoljeća bili ovisni o patrijarima u Ečmiadzinu, bili oni sjedinjeni ili skizmatci. Definitivno sjediniše se galički Armenci s Rimom god. 1630. Njihova crkvena glava bio je metropolit u Lavovu, koji je do god. 1808. upravljao i svim armenskim katolicima u Bijeloj Rusiji, Poljskoj i Volhiniji. Danas se njegova jurisdikcija proteže samo nad provincijom Galicijom. God. 1932. brojila je armenska nadbiskupija u Galiciji 5000 vjernika, imala je katedralu, 10 župa, 20 kapela, 50 svećenika, 1 ženski samostan sa 17 redovnica, i 2 škole. Metropolit je bio od 1901. čuveni učenjak Josip Teodorović. Taj umro god. 1938. Nesjedinjenih ima u Poljskoj oko 1000.

U *Rumunjskoj* postoji jedna biskupija, podložna izravno Svetoj Stolici. Ta broji 36.000 vjernika, ima katedralu, 5 župa, 6 crkava, 8 kapela, 14 svećenika, 1 školu, 2 sirotišta. Biskupijom upravlja apostolski administrator Sahak Gokian, Mechitarist iz Beča. On stanuje u Gherli. Nesjedinjenih Armenaca ima u Rumunjskoj 18.000 sa 23 crkve, 5 kapela i 24 svećenika.

U *Grčkoj* postoji jedna armenska katolička biskupija, podložna izravno Svetoj Stolici. Biskupija broji 3000 vjernika,

katedralu, 4 župe, 1 muški samostan, 18 svećenika i 3 redovnika. Biskupijom ravna O. Ćiril iz Erzeruma, kapucin, koji stanuje u Ateni. Nesjedinjenih Armenaca ima u Grčkoj 37.000 sa 3 crkve i 12 svećenika.[298]

Za sjedinjene Armence u Rusiji osnovao je papa Pijo IX. god. 1850. biskupiju u Artvinu. Poznata intolerancija carske vlade učinila je kraj ovoj biskupiji. God. 1912. bilo je sjedinjenih ruskih Armenaca u Transkavkaziji 37.088. Oni su bili podloženi latinskom biskupu u Tiraspolu. God. 1914. imali su 54 crkve, 5 kapela i 54 svećenika. Kako je danas kod njih u vrijeme sovjetske vlade, nije moguće doznati.[299]

Želja za bogatstvom i političke prilike otjeraše mnoge Armence iz domovine u tuđe zemlje. U Sjevernoj Americi nalazi se oko 3000 sjedinjenih Armenaca. Patrijar im je poslao nekoliko svećenika, da ih organizira. Ima ih nešto u Braziliji. Mnogo sjedinjenih Armenaca ima i u evropskim trgovačkim gradovima, kao Marselji, Manchesteru, Liverpoolu. Ti su podvrgnuti latinskim biskupima, te polaze latinske crkve u nedostatku svojih. Ovakovih emigranata u Evropi ima danas 8250.[300]

Prema svemu gore rečenomu bilo bi danas sjedinjenih Armenaca oko 132.000 pod jednim patrijarom, tri nadbiskupa, četiri biskupa, 1 apostolskim administratorom. Drugi uzimaju njihov broj iza rata oko 135.000.

2. *Sjedinjeno armensko svećenstvo.*

Armensko svećenstvo dobiva dostatnu izobrazbu u svojim narodnim sjemeništima. Jedno takovo je u Bzomaru na Libanonu, koje broji poprečno 25 do 30 bogoslova. U Rimu imadu Armenci kolegij zvan »Collegium Leoninum«, osnovan god. 1883. Pitomci zavoda uče na Gregorijanskom sveučilištu. Veliki broj armenskih bogoslova uči u sjemeništu sv. Ljudevita u Carigradu, kojim upravljaju francuski Kapucini, ili u orijentalnom sjemeništu sv. Fra-

[298] Sr. Sacra Congregazjione Orientale: Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di rito Orientale. Roma. 1932. str. 83—91; R. Janin, op. cit. str. 432 33; C. de Clerque: Les Églises unies d'Orient Paris 1935, str. 95—98.

[299] Sr. R. Janin, op. cit. str. 434.

[300] Sr. Janin, op. cit. str. 434; C. de Clerque, op. cit. str. 98.

nje Ksaverskog u Beyruthu, kojim upravljaju Isusovci. God. 1912. povjerio je patrijar Terzian ocima Asumpcionistima, da u Carigradu organiziraju veliko i malo armensko sjemenište. Djelo je lijepo napredovalo. Ali dođe rat, koji uguši oba sjemeništa u zametku. Mnogi Armenci polaze bogoslovne nauke na evropskim učilištima, osobito francuskim.[301]

Rimski kolegij Armenaca datira od prijašnjih vremena. Već je papa Gregorij XIII. bulom »Romana Ecclesia« od 13. X. 1584. odlučio osnovati u Rimu armenski kolegij, nu on umre prije nego je mogao izvršiti svoju osnovu. God. 1630. potakoše misao osnutka armenskog kolegija armenski trgovci iz Džulfe. Ali ni sada nije kolegij sagrađen. Pitomci, koji su se javili, smješteni su u »Collegium Urbanum« Propagande. Plemeniti kardinal Antun Barberini osnuje za njih ondje dvije burze. U te burze su se primali Armenci ponajprije iz Poljske, Kad su god. 1867. prigodom jubileja smrti sv. Petra i Pavla bili armenski biskupi u Rimu, zamolili su papu Pija IX., da ostvari misao pape Gregorija XIII., pa da osnuje armenski kolegij. Papa je bio sklon, nu nije mogao učiniti ništa radi zlih političkih prilika. Tek je papi Leonu XIII. pošlo za rukom, da osnuje armenski kolegij. On to učini breveom »Benigna hominum parens« od 1. III. 1883. Zavod bude smješten kod crkve sv. Nikole Tolentinskog, koju papa preda Armencima umjesto crkve sv. Marije egipatske. Uprava zavoda bude povjerena svjetovnim armenskim svećenicima. Konačna pravila zavoda potvrđena su 27. III. 1929.[302]

Ma da svećenici nisu obvezani na celibat, ipak je praksom uvedeno, da ga gotovo svi drže. Svi, koji su ređeni posljednjih 30 godina, su neoženjeni. Odijelo sjedinjenih armenskih svećenika je isto kao i ono od disidenata, tek što im je kosa drukčija. Svećenici, koji nisu oženjeni nose na kapi crni muselin. Po gradovima nose armenski svećenici sve više latinsku halju i ogrtač sa šeširom. Biskupi se nose na latinski način, imadu križ i prsten, tek što su zadržali orientalnu frizuru.[303]

---

[301] Sr. R. Janin: »Les Seminaires des Églises orientales unies« u »L'Unité de l'Église«, Paris 1935, str. 490; C. de Clerque, op. cit. str. 99.

[302] Sr. R. Janin, ibidem. str. 496. (Collège arménien).

[303] Sr. R. Janin: Les Églises orientales... Paris 1935., str. 436; C. de Clerque, op. cit. str. 98.

3. *Sjedinjeni armenski redovnici.*

Nekada je redovnički život kod Armenaca cvao. Nu to je bilo u ono herojsko doba prvoga kršćanstva. U srednjem vijeku i dalje ne pokazuju Armenci takove sklonosti za redovnički život.

Dominikanska kongregacija zvana Fratres Unitores, koju osnovaše Ivan iz Kerni-a i Bartol iz Kalabrije, posve je iščezla. Kongregacija Antonijevaca, osnovana početkom 18. stoljeća na Libanonu, bila je jaka i vrlo aktivna sve do god. 1871. Nu tada iza vatikanskoga sabora prijeđoše skoro svi redovnici zajedno sa svojim opatom Kasagianom i učenim redovnikom Ormanianom u skizmu. U Armenskom samostanu Orta-Köyu na Bosporu nema više redovnika. Postoji samo kongregacija u Bzomaru, koja ima dvije kuće i oko 20 redovnika, koji se bave uzgojem klera i duhovnom pastvom. To je više pobožna udruga svjetovnih svećenika, nego pravi red.

Jedini pravi armenski redovnici jesu Mechitaristi. Njih je god. 1701. osnovao armenski svećenik Mechitar iz Carigrada. On je osnovao najprije samostan u Modonu u Moreji (1702.), a onda u Veneciji (1715.). God. 1717. dobi Mechitar za svoje redovnike otok sv. Lazara kod Venecije. Mechitaristi slijede u glavnom regulu sv. Benedikta. Glavna svrha reda je pouka i rad za nesjedinjene. Kad je jedan opat god. 1773. uveo neke reforme u redu protiv većine članova, razdvojio se red u dva ogranka. Oni, koji se odijeliše od opata sv. Lazara, osnovaše vlastiti samostan najprije u Trstu, a onda god. 1810. u Beču. Na čelu venecijskim i bečkim Mechitaristima stoji opat, koji imade naslov nadbiskupa. Venecijski Mechitaristi imadu glasovitu armensku tiskaru, odakle su izlazile i odakle izlaze armenske knjige znanstvene i nabožne. Iza 1845. izdaju znanstveni časopis Pasmaveb. Oni su najviše pridonesli procvatu armenske literature. Pravila reda dobila su posljednju potvrdu 28. jula 1938. Danas ima samostan sv. Lazara 41 svećenika, 15 profesa, 32 aspiranta u 2 samostana, 2 škole i 2 kolegija. I bečki se Mechitaristi bave znanošću. Oni svraćaju glavnu pažnju na liturgiju, nu uz to ne zanemaruju misije među disidentima. Od god. 1847. izdavaju znanstveni časopis Hantes Amsorya. Njihova su pravila konačno potvrđena 23. I.

1885. Bečki Mechitaristi posjeduju 4 samostana, 2 škole, 4 misije i 2 župe. Broje 38 svećenika i 9 braće.[304]

Od ženskih redova imadu Armenci prije svega Sestre Bezgrješnog Začeća. Osnovao ih je god. 1852. Antun Hassun kao nadbiskup primas carigradski. Svrha im je bila odgoj ženske mladeži i djela milosrđa. Nekoliko godina kasnije osnovao je Antun Čičmanian, biskup u Angori, u svojoj prijestolnici sličan ženski red pod imenom Bezgrješnog Začeća u istu svrhu. God. 1887. osnuje Pavao Marmarian, biskup u Trapezuntu, žensku kongregaciju pod imenom Marijina Uznesenja, ali s pravilima sestara Bezgrješnog Začeća iz Carigrada. Konačno je u Marašu postojala još jedna mala dijecezanska kongregacija, koja je pomagala sestre od Bezgrješnog Začeća.

Danas ne postoji ni jedna od pomenutih armenskih ženskih kongregacija, izuzev onu Bezgrješnog Začeća u Carigradu. Sve ostale su u svjetskom ratu i iza njega propale, pa se više nisu mogle uspostaviti. Sestre, koje su ostale žive, stupile su u samostan Bezgrješnog Začeća u Carigradu. Te sestre imadu danas 16 kuća, od kojih je jedna u Parizu, a jedna u Turinu. Kuća matica im je u Beyruthu, a glavarica u Rimu. Broj sestra je oko 150.

Nadbiskupija armenska u Lavovu imade jedan ženski armenski samostan Benediktinki, kome počeci sižu u 16. stoljeće. Papa Aleksandar VIII. dao im je pravilo sv. Benedikta. Njihova je svrha odgoj ženske mladeži. Njihova kuća u Lavovu, koja broji 15 redovnica, imade jednu pučku školu i jednu gimnaziju za žensku mladež.[305]

4. Obred sjedinjenih Armenaca.

Armenci slijede u glavnom isti obred, koji imadu i Gregorijanci. Tijekom stoljeća uvedene su razne modifikacije, koje su prihvaćene u cijelosti ili s dijela u raznim dijecezama. Ovdje ćemo navesti glavne razlike, koje ih luče od disidenata.[306]

Sjedinjeni Armenci prihvatiše mnoge rimske odbičaje u služenju svete mise i u dijelenju svetih sakramenata. Na nalog

---

[304] R. Janin: »Les instituts religieux des orientaux catholiques u »L'Unité de l'Église«, Paris 1935, str. 525—527.
[305] R. Janin, ibidem str. 527.
[306] S. Salaville, Liturgies orientales, Paris 1932, str. 19. 33.

Propagande umetnuše u simbol Filioque. Ma da imadu povlasticu dijeliti svetu pričest pod obje prilike, ipak se tom povlasticom ne služe. Posljednju pomast dijele prema rimskom obredniku. Kao kod svih Istočnjaka, mogu se svećenički kandikati ženiti prije djakonata i služili se ženidbom iza ređenja, međutim oni se i tom povlasticom malo služe, jer je ušlo u praksu, da su svećenici neoženjeni. Iza g. 1892. prihvatila je većina armenskih biskupija, makar i ne bez teškoća gregorijanski koledar. Posljednje 4 biskupije, koje su se opirale, popustile su god. 1912. te i one prihvatiše gregorijanski koledar.

Prema želji Propagande sjedinjeni Armenci svetkuju odijeljeno Božić (25. XII.) i Bogojavljenje (6. I.). Imadu 15 zapovijedanih blagdana, od kojih 5 pada vazda na nedjelju. Glede posta vrijedi kod sjedinjenih Armenaca ova praksa: u velikoj korizmi je nemrs i post svaki dan osim nedjelja, subota, Blagovijesti i blagdana sv. Josipa. Pred blagdanom sv. Gregorija Prosvjetitelja je nemrs kroz 5 dana, isto i pred Velikom Gospom. Pred Božićem je post 6 dana. Kroz sve srijede i petke u godini je nemrs.

Od god. 1911. dužni su svećenici moliti dnevno časoslov.

Latinski se upliv vidi ne samo u sv. misi, nego i u pobožnostima. Armenci rabe blagoslovljenu vodu, krunicu, škapular, križni put. U njihovim se crkvama vide kipovi, klupe, ispovjedaonice i sl. Ti su zapadnjački običaji negdje imali oporbu.[307]

Armenski je puk u glavnom dobar i pobožan, te točno vrši svoje vjerske dužnosti. Izuzima se koji stotinjak onih, koji u crkvi gledaju tek puku nacionalnu ustanovu. Ti čine neprestano opoziciju patrijaru. Revni armenski svećenici, pa brojni misionari latinski: Isusovci, Franjevci, Kapucini, Dominikanci i Asumpcionisti marljivo rade po župama, školama. Plodovi su toga rada što dalje sve to ljepši. Broj svećeničkih zvanja raste a mnogi pobožni Armenci stupaju rado i u zapadne redove.

---

[307] Sr. R. Janin, Les Églises orientales..., Paris III. 1935. str. 437 s.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE.

† DR ANTUN SOVIĆ.

redoviti sveučilišni profesor Bogoslovskog Fakulteta u Zagrebu.

Bogoslovski Fakultet Sveučilišta Nezavisne Države Hrvatske i Hrvatska Bogoslovska Akademija u Zagrebu zaviše se u tugu, jer oplakuju smrt jednoga od najuglednijih članova svojih zborova, Dra Antuna Sovića, koji je nakon odulje bolesti od godinu dana, okrijepljen po više puta otajstvima svete vjere, dne 29. rujna 1941. u 3 sata popodne blago u Gospodinu preminuo u 61. godini života.

Pojava blagog pokojnika bila je uistinu osebujna i značajna u profesorskom zboru Hrvatskog Sveučilišta i Bogoslovskog fakulteta u Zagrebu, jer je s otmjenim dostojanstvom priznatog učenjaka združivala tihu i nenametljivu skromnost od svijeta gotovo zaboravljenog, ali zaslužnog kulturnog radnika, spajajući je ujedno s dostojanstvom uzorna katoličkog svećenika, nastavnika i odgojitelja. Bila je to pojava predstavnika one predratne generacije hrvatskih korjenika sa čvrsto izgrađenim značajem i jasnim pogledima o svijesti odgovornosti i o visokim kulturnim zadacima člana najodličnijeg zbora hrvatske Almae Matris, koji treba u smislu evanđeoskih riječi da bude sô zemlji, svijetlo postavljeno na povišeno mjesto da svima svijetli, grad na gori, koji je izdaleka ljudskom oku na vidiku, što se u potpunom smislu riječi moglo primijeniti i na značaj našega blagog pokojnika.

Pokojnik nikao je iz čestite hrvatske seljačke porodice, te je tipičan primjer, kako iz hrvatskog sela niče jedar elemenat, u kom se kriju divne sposobnosti i zamjerne energije, koje se u životu mogu bujno razviti i visoko uzdići, ako im providnost Božja dade povoljnih prilika za oplemenjenje i usavršenje. Rodio se u Velikom Bukovcu nedaleko Ludbrega 25. IV. 1881. Poslije osnovne škole u rodnome mjestu svršio je srednju školu, kao pitomac Nadbiskupskog orfanotrofija, u kr. gornjogradskoj gimnaziji u Zagrebu, položivši ispit zrelosti 2. VII. 1901. U gimnaziji pokazivao je osobitu sklonost za shvaćanje klasičnih nauka, a ta mu je odredila i posebni smjer u bogoslovskim naukama, kojima se nakon toga posvetio i među njima najviše zavolio biblijsku struku. Zanimljivo je, kako se u njega na ispitu zrelosti pokazalo osobito poznavanje grčkoga jezika, kad je jednoga od najtežih klasika, Tukidida, iz kojeg je dobio usmeni zadatak, s najvećom lahkoćom prevodio, na udivljenje

stručnjaka A. Musića, koji je kao sveučilišni profesor tom zgodom predsjedao ispitnom odboru. Nekoliko dana poslije toga sastao je prof. A. Music mladog abiturijenta A. Sovića na ulici, pa ga zaustavio i čestitao mu na uspjehu, i ponudio mu, da će mu isposlovati stipendij za studij klasičnih nauka u inozemstvu, ako bi imao volju, da se posveti klasičnim naukama. Mladi A. Sović zahvalio se na toj laskavoj ponudi, jer je već bio odlučio da se posveti bogoslovskim naukama, koje je svršio g. 1905. te bi 16. VII. iste g. zaređen za svećenika, a malo zatim dne 11. VIII. 1905. postavljen bi nadstojnikom nauka u Nadbiskupskom orfanotrofiju u Zagrebu, uz koju je službu imao prilike, da se bavi produbljivanjem bogoslovskih nauka, te je dne 31. VII. 1908. bio promaknut na čast doktora bogoslovlja. U svrhu osposobljenja za starozavjetnu biblijsku struku poslan je svršetkom rujna 1910. u Rim, gdje je kao alumnus hrvatskog zavoda sv. Jeronima polazio posebne nauke na Papinskom Biblijskom Institutu. Tu je postigao akademski stepen prolitata biblijske struke i habilitirao se za stolicu Sv. Pisma Staroga Zavjeta na Bogoslovskom fakultetu u Zagrebu. Dne 21. X. 1911. postao je suplentom na Bogoslovskom fakultetu, a dne 13. I. 1912. izvanrednim i napokon dne 30. X. 1915. redovitim sveučilišnim profesorom Bogoslovskog fakulteta, i ujedno nastavnikom semitskih jezika: hebrejskog, aramejskog, sirskog i arapskog. U školskoj godini 1913/14 poslan je na naučno putovanje, da istraži grčke kodekse Komentara monaha Nila k Pjesmi nad pjesmama i da tako nadopuni svoje naučno istraživanje o rekonstrukciji toga komentara, kojega je odlomak otkrio u Vatikanskoj knjižnici. Tom je zgodom istraživao grčke rukopise u najznatnijim evropskim knjižnicama: u Münchenu, Berlinu, Bruxellesu, Parizu, Londonu, Oxfordu, Madridu, El Escorialu, Zaragozi, Milanu, Torinu, Veneciji i u Rimu. Na tom je istraživanju sakupio golemi naučni materijal od 4500 stranica faksimila iz najznatnijih grčkih kodeksa, pomoću kojih mu je uspjelo podpuno rekonstruirati spomenuti komentar monaha Nila iz 5. st. k Pjesmi nad pjesama. Nažalost plod toga prvorazrednog istraživanja nije mogao kod nas biti objelodanjen, jer bi tehnička oprema izdavanja toga djela daleko premašila materijalne mogućnosti tadanjih naših domaćih prilika. Ovakva edicija bila bi na ponos velikim kulturnim narodinma, kod kojih bi pisac stekao besmrtnu slavu, a kamoli da ne bude na ponos jednom malobrojnom kulturnom narodu hrvatskom. Od svekolikog truda, što ga je pokojnik uložio u taj znanstveni rad, mogao je objelodaniti tek skromne izvještaje u hrvatskom naučnom časopisu »Bogoslovska Smotra« od g. 1905. i u rimskoj stručnoj reviji »Biblica« g. 1921. Hrvatska je u to doba bila premalena i u suviše skučenim prilikama, a da bi mogla dati mogućnosti za prvorazredni naučni stručni rad

u vrijeme svjetskog rata, a i nekoliko godina kasnije, kad je u bivšoj državi Jugoslaviji krivnjom nehaja tadanjih režima najugledniji stalež intelektualaca, sveučilišnih profesora, spao u pravom smislu riječi na prosječki štap, što je zaista bila najveća sramota pred licem kulturnog svijeta. Ipak je i u takvim nepovoljnim prilikama naš pokojnik budno pratio naučni napredak svoje struke i o suvremenim stručnim pitanjima pisao u »Bogoslovskoj Smotri« ili u »Katoličkom Listu«. Osobito je znatna njegova rasprava u »Bogoslovskoj Smotri« (1924): Tel-el-Amarnski izvještaji i Sv. Pismo. Prigodom priređivanja hrvatskog prijevoda Rimskog Obrednika (1929) preveo je naš pokojnik za Obrednik 68 Psalama, 4 kantika i 9 lekcija iz knjige Jobove, a da i ne govorimo o njegovim nastavničkim radovima što je priređivao priručna skripta za olakšanje studija bogoslovima, kao gramatikama hebrejskoga, aramejskoga, sirskog i arapskog jezika, te tumačenjima pojedinih knjiga Biblije. Češće se javljao kao kritik i polemik povodom biblijskih članaka, gdje je bilo potrebno bistriti pojmove. U takvim je prilikama pokojnik nastupao svom odriješitošću, imajući na umu načelo: Amicus Plato, amicus Cicero, sed magis amica veritas! G. 1923. upozorio je u svrhu naučnog ispravka na jedno krivo mišljenje i uglednog njemačkog bibliciste profesora Dra Josefa Schmidta u Dilingenu u stvari komentara monaha Nila tako, da je taj profesor sa zahvalnošću uvažio ispravak Dra Sovića. Kako je plodan bio naučni književni rad pokojnika, vidi se iz ovog popisa njegovih radova:

A) ŠTAMPOM IZDANA DJELA.

1. *Prijevod Sv. Pisma* od dr. Čebušnika, Bogoslovska Smotra 1912. br. 2. str. 202—208. (Kritika).
2. *Neka se bistri, Katolički list. 1912. br. 27. str. 318—319.* (Polemički odgovor dru. Č.).
3. *Msgr. G. Scoti, Lezioni di Propedeutica Biblica,* Bog. Smotra, 1912. br. 4. str. 451—453. (Recenzija).
4. *Prijevod Sv. Pisma od dra Čebušnika,* Bog. Smotra, 1913. br. 3—4. str 348—352; 466—472. (Kritika).
5. *Walde dr. Bernhard, Die Esdrabücher der LXX.*, Bog. Smotra, 1914. br. 1. str. 97. (Recenzija).
6. *'Or Ha-'emeth ili Jedna mala knjižica u svijetlu istine,* Bog. Smotra 1916. br. 1—4. str. 38—55; 156—167; 254—270; 360—373.
7. *'Or Ha-'emeth ili Jedna mala knjižica u svijetlu istine,* Bog. Smotra 1917. br. 1 str. 28—51; br. 2. 132—148.
8. *'Or Ha-'emeth ili Jedna mala knjižica u svijetlu istine.* Bog. Smotra 1918. br. 1. str. 23—46; br. 3. str. 266—270.
9. *De Nili Monachi Comentario in Canticum Canticorum reconstruendo,* Rimska Revija »Biblica«, 2 (1921) p. 45—52. (Posebni otisci). — Studija (Separata).
10. *Fragmentum Commentarii anonymi in Canticum Canticorum,* (ex cod. Bodl. Miscell. gr. 205) Rimska revija »Biblica« (1921) p. 448—453. (Posebni otisci) — Studija (Separata).

11. *Tel-el-Amarnski izvještaji i Sv. Pismo. Habiri i Izraelci,* Bog. Smotra 1924. br. 2. str. 82—104. (Posebni otisci). — Studija (Separata).
12. *Dva naučna izvještaja: I. O komentaru Nila Monaha († 430) Pjesmi nad pjesmama. II. O oxfordskom fragmentu Hipolitova († 235) komentara Pjesmi nad pjesmama,* prigodom 50-godišnjice Zagrebačkog Univerziteta, Bog. Smotra 1925. br. 1. str. 1—32. sa 8 slika (Tab. I—VIII). (Posebni otisci). — Studija (Separata).
13. *Deuxieme Congrès International des Études Byzantines* Belgrade 1927. Belgrade Imprimerie de l'État 1929. p. 85—89. Ueber die Rekonstruktion des verloren gegangenen Hohelied-Kommentars von Nilus Monachus (430) aus den griechischen Catenen. — Naučni izvještaj na 2. Vizantološkom kongresu u Beogradu, april 1927.
14. *Vatikan i Palestina,* Katolički List, 1929. br. 15. str. 189—192. (Polemika sa listom »Židov«).
15. *Nova navala Arapa* na t. z. Zidinu naricanja u Jerusalemu, Katolički List, 1929. br. 16. str. 207—208.
16. *Bogoslovski fakultet i veza s realnim životom,* Katolički List, 1929. br. 21. str. 264—267. Polemički odgovor. Ima nekih važnijih bilježaka u vezi s autorovim prijevodom Sv. Pisma i njegovim putom u Palestinu, odnosno u halkidsku (danas Kinnesrin) pustinju.
17. *Il Vaticano e la Palestina* o la Chiesa Romana ed il Zionismo Giudaico, 2 articoli, p. 1—16. Zagreb, 1929. Polemički odgovor »Židovu«. Talijanski prijevod članaka pod 14. i 15.
18. *Rimski obrednik* (u hrv. prijevodu) 1929 Zagreb. U njemu *68 Psalama, 4 Kantika i 9 Lekcija iz Jobove knjige,* što ih je autor priredio prema Vulgati po crkvenom mandatu i napucima.
19. *Rimski misal* (u hrv. prijevodu — Dr. Drag. Kniewald). U njemu se nalazi po autoru sa jevrejskoga preveden *Plač Jeremije proroka,* str. 324—326; 332—334; 354—356. Drugo izdanje 1930.
20. *Psalmi u hrvatskom izdanju Rimskog Obrednika,* Katolički List, 1931. br. 1. str. 1—4. (Članak).
21. *Actes du IIIme Cogrès International d'Études Byzantines* (Session d' Athênes, Octobre 1930), Athênes. Imprimerie »Hestia« 1932. p. 147—148. (*Les remarque sur la bataille de Kosovo).*
22. *XVIII. Kongres orijentalista u Leidenu* (Holandija), Katolički List, 1931. br. 40. str. 485—489. Isp. Actes du XVIIIe Congrès International des Orientalistes, 7—12 Septembre 1931. — Leiden, p. 183. i 241. — Izvještaj o autorovu radu na 18. internacionalnom kongresu Orijentalista.
23. *Moj komentar Nila Monaha († 430) k Pjesmi nad pjesmama i Expositio Nili in Cant. Cant. u cod. A. 187.* (Landesbibliothek in Dresden), Katolički List, 1932. br. 41—43. str. 483—486; 496—499; 510—513. — Informacioni članci, kao odgovor njemačkom sveučilišnom profesoru dru Josefu Schmidu.
24. *Nešto o svom prijevodu Sv. Pisma Staroga Zavjeta,* Katolički List, 1932. br. 50. str. 597—598.
25. *Moj komentar Nila Monaha,* napose izdan sa *Latinskim Sumarijem, Ogledom rekonstruisana Komentara i 8 slika grčkih kodeksa.* U vel. formatu str. 1—16., Zagreb 1932. — U bilješkama

imade mnogo važnih podataka o autorovu radu oko prijevoda Sv. Pisma.

26. *Enkomij liječnicima* u Sv. Pismu, Sirah 38, 1—15. »Bogoslovska Smotra« 1938. br. 2. str. 165—179. Studija. (Posebni otisci).
27. *Prospekt s ogledima, Sveto Pismo Staroga Zavjeta* preveo s jevrejskog, aramejskog i grčkog jezika na hrvatski književni jezik, sa leksikonom i bilješkama: str. 1—16 u vel. formatu. — — Izdala »Zaklada Tiskare Narodnih Novina« 1938.

B) U RUKOPISIMA.

1. *Comemntarius Nili Monachi († 430) in Canticum Cant. e Catenis Graecis Reconstructus,* p. 1—219., cum Prolegomenis germanicis p. I—VI, 1—163. — Codices 18 graeci, e quibus reconstructio facta est, in photocopiis (c. 4500 feuilletes) apud auctorem cum aliis quibusdam codicibus graecis inveniuntur. — Opera anno 1920.
2. *Gramatika jevrejskog jezika* sa velikom *Hrestomatijom,* iz 20 knjiga Sv. Pisma, s pripadnim jevrejsko-hrvatskim Rječnikom. Napisano god. 1925—1926.
3. *Prijevod Sv. Pisma Staroga Zavjeta* sa jevrejskog, aramejskog i grčkog izvornika na štokavski, ijekavski književni jezik, uz paralelno-analitički jevrejsko-njemački Leksikon. — U 2 primjerka, i u 2 fino lakovana drvena kovčega (77 × 44 × 30). Original rukopisa treba da se po želji pokojnika pohrani u Vatikanskoj knjižnici; kopija rukopisa čuva se kod preuzv. gosp. nadbiskupa zagrebačkog.
4. *Adnotacije* (Bilješke) k pjesničkim i didaktičkim knjigama Sv. Pisma St. Zavjeta prema Cramponu i vlastite. — G. 1937—1938.
5. *Velika studija (Opus principale) o jedinstvenu pravopisu i akcentu jednoga u sebi, a troličua prema vani (e-ije-i) štokavskog književnog jezika.* Rađeno god. 1930—1934. uz prevođenje Sv. Pisma.
6. Brojne manje radnje egzegetsko-filološkog i dogmatsko-filozofskog sadržaja. (O inspiraciji i ineranciji Sv. Pisma, o fizičkim i istoriskim stvarima u Sv. Pismu; gramatike arapskog, aramejsko-bibliskog i sirskog jezika, itd.).*)

Uz literarni rad pokojnik je s velikim zanimanjem i aktivno sudjelovao na međunarodnim naučnim kongresima, kao na etnološko-religijskom u St. Gabrielu kraj Beča g. 1923., na bizantološkom u Beogradu 1927. i u Ateni 1929, te na orijentalističkom u Leydenu 1931. No najznatnije među posljednjim naučnim putovanjima pokojnog profesora bilo je ono u proljeću g. 1928. kroz Tursku, Siriju, Palestinu i Egipat sa svrhom, da se na licu mjesta upozna sa terenom i mnogobrojnim arheološkim otkrićima, što su u vezi s biblijskim povijesnim događajima. To je putovanje smatrao najpotrebnijim preduvjetom go-

* Djela pod B. 2. 5. 6. nijesu se mogla izdati, pošto u Zagrebu nema potrebnih slova i znakova, a za djela opet pod 1. 3. 4. nije bilo budetskih mogućnosti. Auctor, quod potuit, fecit.

lemog svog književnog naučnog pothvata, na koji se poslije toga dao svom dušom, a to je prevođenje čitavog Sv. Pisma Staroga Zavjeta iz izvornih jezika: hebrejskog, aramejskog i grčkog na hrvatski jezik. To je bio za hrvatsku književnost pothvat analogan onomu, što ga je izveo sv. Jeronim svojim prijevodom Sv. Pisma s izvornih jezika na latinski, nazvaním Vulgata. Za takav posao trebao je sv. Jeronim uz neznatne prekide punih 16 godina, da ga dovrši, a pokojnik svršio je taj rad, dakako uz najveći intenzitet, za punih 6 godina. Da uzmogne u tom radu biti potpuno nesmetan, povukao se tako reći u eremitsku samoću u kućici vinograda g. Cesara, kraj Samobora, a ujedno se za čitavo ovo vrijeme obvezao kao na nazirejski zavjet: da ne će okusiti vina, dok ne svrši taj zamašan posao. Za vrijeme tog rada dešavalo se, da bi po čitave noći probdio zadubljen u svoj posao, i tek u zoru primijetio bi, da mu je noć neopazice prošla. Nije čudo, da mu je napor toga posla znatno oslabio tjelesne sile, i kad je svršio to svoje najveće životno djelo, pohađala ga sve češće bolest, dok ga nije sasvim shrvala u postelju tako, da posljednje vrijeme čitavu godinu dana nije mogao izlaziti iz sobe, osim što je u mjesecu lipnju u par navrata prošetao. Uz bolest jetara i srca glavna je bila šećerna bolest. Pokraj sve pažnje i brige liječnika nije se više moglo zaustaviti napredovanje bolesti, koja je napokon skršila pokojnikov život. Premda je pokojnika najviše boljelo to, što nije mogao doživjeti časa, kad bi njegovo djelo bilo objelodanjeno tiskom, ipak je s potpunom predanošću u volju Božju očekivao svršetak svoga života.

Pokojnik ne samo da je bio priznati učenjak svoje struke, nego je bio i vrstan profesor nastavnik i uzgojitelj, koji je znao kod svojih slušača pobuditi veliko zanimanje za svoj, makar i teški predmet, a povrh toga snažno je na omladinu slušača djelovao primjerom svoga uzornog svećeničkog života. Osobito je gajio veliku pobožnost prema sv. Jeronimu, kojega je kao najvećeg učitelja u izlaganju Sv. Pisma sebi odabrao za nebeskog zaštitnika u svojoj struci. Njegove svetačke relikvije trajno je nosio uza se, kao najsvetiji amanet, pa ih je prema svojoj želji i u grob sa sobom ponio. Čas njegove smrti pada u predvečerje svetkovine sv. Jeronima.

Kako je pokojnik uživao veliki ugled i poštovanje, pokazalo se prigodom njegova sprovoda dne 2. X. 1941. kojemu je prisustvovalo uz elitu predstavnika hrvatske Almae Matris i Bogoslovskog fakulteta mnoštvo svećenstva i građanstva. Pogrebno je opijelo izvršio preuzv. g. nadbiskup Dr Alojzije Stepinac s asistencijom preč. gg. zanonika Pećnjaka i prebendara M. Ivšića. Nakon toga izrekao je oproštajno slovo u ime Bogoslovskog fakulteta prof. Dr J. Oberški. Kondukt na groblje vodio je uz asistenciju presvij. g. apost. protonotar Dr Franjo

Zagoda, sveuč. prof. u m., a nad grobom izrekao je u ime slušača Bogosl. fakulteta dirljivo slovo mladomisnik J. Slaviček. Pokojnikov nekrolog izašao je u »Hrvatskom Narodu« i »Novom Listu« od 1. X. 1941. te u »Katoličkom Listu« od 10. i 17. X. 1941. Pokojnikova smrt toplo je komemorirana i na 1. redovitoj sjednici Bogoslovskog fakulteta po dekanu Msgru Dru. Stj. Bakšiću, te na odborskoj sjednici HBA po predsjedniku Msgru Dru A. Živkoviću dne 25. X. 1941.

Značajno je, da se nakon smrti prof. Dra Antuna Sovića s više strana zapaža zanimanje za njegov prijevod Sv. Pisma St. Zavjeta, da li će se sada moći objelodaniti. Za ravnanje javnosti saopćujemo, da je rukopis toga prijevoda sačuvan u izvorniku i u kopiji, svaki vezan u 8 debelih folio svezaka, pohranjenih u dva posebno u tu svrhu udešena drvena kovčega. Jedan (izvornik) odredio je pokojnik, da se mora pohraniti u Vatinkanskoj knjižnici u Rimu, a drugi (kopija) čuva se u nadbiskupskom dvoru u Zagrebu. Ovaj potonji stoji preuzv. g. nadbiskupu na raspolaganje, ako se odluči, da se prijevod štampa. U priredbi za štampu razumljivo je, da će se morati provesti pravopisne promjene prema sadašnjim našim prilikama, a moći će se provesti i izmjene imena, o koja su se neki najviše spoticali, kad se govorilo o tom, da se djelo štampa. Svakako bila bi neizreciva šteta, da ovo životno djelo pokojnika, izrađeno prvorazrednom akribijom znanstvenog stručnjaka, ostane zakopanim blagom. Ufamo se, kad pokojnik nije za života mogao doživjeti te utjehe, da vidi ovo svoje djelo štampano, da će u našim povoljnijim javnim političkim i kulturnim prilikama biti više razumijevanja za shvaćanje važnosti i vrijednosti toga životnog djela pokojnikova, s kakvim bi kod velikih kulturnih naroda stekao neumrlu slavu i zauvijek zadužio čitav narod. Za pokojnika pak vrijedit će ona lijepa riječ Psalmiste:

»Pravednik bit će u vječnoj uspomeni,
Ne će se o njemu čuti zao glas!«
(Ps. 111, 7).

Dr. J. Oberški.

DR. STJEPAN ZIMMERMANN, FILOZOFIJA ŽIVOTA.

(XIII. knjiga znanstvenih djela za opću naobrazbu, izdanje Hrv. Akademije), Zagreb 1941., veliki 8°, str. XI, 494.

Ovo je djelo doprinos k tisućtristogodišnjici kršćanske kulture hrvatskoga naroda. Možemo reći, da ono zauzimlje najviđenije mjesto među djelima i raspravama, koje su se tokom te jubilarne godine pojavile kod nas. Ne možda radi toga, što bi se pisac obazirao na prošlost hrvatskog naroda i iznašao plodove kršćanske kulture kod našega naroda iz prošlosti, kako bi tko mogao pomisliti gledeći na prigodu, u kojoj je djelo izašlo, nego obzirom na svoj sadržaj i svrhu, za koju je pisano. Ono je nai-

u našem životu ili ne. Je li čovječanstvo sretno, što gotovo i ne zna za te izraze, ili je u tome baš njegova tragika?« (str. 439). »Svi, koji ne će Boga, a ipak bi hjeli nekakvu religiju, služe idolima, iskazuju bogoštovlje nečemu, što nije Bog« (str. 444). »Netko čak mora i hrptenicu slomiti u bogohulstvu (kao stari Simeoni u Gigi Barićevoj Milana Begovića), da se u posljednje čase života pomiri s Bogom« (str. 488). »Mislilac vazda zre u ljudskom življenju tajnovitost njegova opstojanja« (str. 490). »Ako razumjesmo, da naš život nije sam o sebi, — ukazuje se opstojnost Boga upravo toliko sigurnom, kao vlastiti život« (str. 491). »Ako nema vječne ljubavi, i Boga nema — jer je nespojivo, da ima Bog, a nje nema. Zašto nespojivo? Jer samo je vječna ljubav kadra pružiti sreću, koju Bog mora dati za moralnu dobrotu« (str. 493).

Naveli smo tek mali broj rečenica, nazovimo ih aforizmima, kakovima obiluje ovo djelo Dra Zimmermanna. Nisu to aforizmi u običnom smislu te riječi, nego su to duboko fifozofski osnovane refleksije, koje su poduprte jakim razumskim dokazima. Ako nam je ikada bilo potrebno ovakovo djelo, potrebno nam je bilo u sadanjem vremenu, kad su sva nastojanja uperena na nacionalni moralni preporod našeg hrvatskog naroda. Bez dubokih moralnih kvalifikacija, osobito kod naobraženih krugova i vođa naroda, posao oko preporoda bit će jalov posao. Zato bi bilo potrebno, da svi, osobito svećenici, nastoje, da to djelo dođe u ruke naše inteligencije, za koju je djelo i pisano. Ovo djelo provejava onaj eros Platonov, koji teži za izvorom istine — Bogom; koji teži za plemenštinom. Cijelom knjigom na mnogo mjesta diže se ogorčeni protest protiv svake nepravde, nasilja, materijalističkoga kapitalizma i bilo kakovog izrabljivanja slabijih. U njoj se odrazuje duša, koja je iskusila, što znači borba za istinom, pa kad ju je našla, nema te sile, kojoj bi dozvolila, da joj tu istinu ugrabi, jer razumije, što znače riječi: Veritas salvabit vos! . . .

Ali ova se knjiga ne čita poput kakova romana ili pripovijesti i drugog zabavnog štiva. Nju treba proučavati. Zato punim pravom auktor u predgovoru kaže: »Ova se knjiga čita polagano i na prekide, da uzmogne trajno poticati na razmatranje i da opetovano upozori na one misli, koje nam razotkrivaju uvid u smisao života«. Kamo sreće, da svi naši naobraženi svjetovnjaci prihvate tu knjigu onakovom ljubavi i težnjom za istinom, kakovom je ona bila pisana.

P. Dr. Teofil Harapin

ŠKOLSKA KVALIFIKACIJA SVEUČILIŠNIH NASTAVNIKA.

Mislimo ovdje na sveučilišne nastavnike takovih fakulteta, što imaju ili samo crkveni značaj ili uz državni i crkveni tako, da mogu podjeljivati akademske stupnjeve (licencijat i doktorat) s vrijednošću i učinkom u crkvenopravnom području

(»qui effectus canonicos in Ecclesia habent« vd. k. 1377). Kodeks kanonskog prava ne ima potanjih propisa za takove fakultete niti odredaba o potrebnoj kvalifikaciji sveučilišnih nastavnika, nego to ostavlja posebnim odredbama, koje će sv. Stolica o tom izdati (vd. k. 1376). I zaista je sv. Stolica međutim izdala novi crkveni Sveučilišni zakon: to je poznata konstitucija Pija XI. »*Deus scientiarum Dominus*« od 24. V. 1931, de Universitatibus et Facultatibus studiorum Ecclesiasticorum (AAS, 1931, 241).[1] Ova konstitucija ima značaj općega crkv. zakona,[2] pa iznimke (oprost, dispenzaciju) od njezinih propisa može da dopusti samo sv. Stolica (vd. k. 81) odnosno S. Kongregacija za Sjemeništa i Sveučilišta (vd. k. 256), koja je izdala za taj crkveni sveučilišni zakon i provedbenu naredbu (Ordinationes de 12 jun. 1931. AAS, 1931, 263). Taj crkveni zakon traži od sveučilišnog nastavnika kao neophodno potrebitu školsku kvalifikaciju, da ima propisni doktorat (Art. 21: »Ut quit in Professorum Collegium cooptetur, requiritur: ... »*Laurea congruenti praeditus sit*«). Zakon traži ovu kvalifikaciju ne samo od onih, koji će imati i formalno naslov profesora, nego od svakoga, koji ima biti primljen u nastavnički zbor. Ta se kvalifikacija traži za »profesore« u smislu nastavnika (magistri) uopće. To nesumnjivo pokazuje i odredba (čl. 19 § 3), koja glasi: »*Pro opportunitate etiam alii assumi possunt Professores, qui ad certum tempus munere fungantur tradendi aliquam disciplinam*«. Dakle spadaju među Professorum i privremeni nastavnici, suplenti i t. d., a ne samo oni, kojima je formalno podijeljen naslov profesora. To drukčije i ne može biti, jer ista konstitucija u svojim općim (Art. 10 § 1) propisima izrijekom određuje, da tek postignuti doktorat (Laurea) daje propisnu kvalifikaciju za sveučilišnog nastavnika uopće (»*ut idoneus haberi possit ad docendum etiam in Universitate vel Facultate*«).[3]

Ta se kvalifikacija stiče tek formalnom promocijom na akademski stupanj doktorata, a ne možda već svršenim ispitima. Doktorat koji daje potrebitu kvalifikaciju mora biti povrh toga propisni (»Laurea congruens«), dakle prije svega mora biti stečen na crkvenom fakultetu, koji ima pravo promocije (vd. k. 1377), zato ne dostaje doktorat stečen na svje-

[1] Vd. Ruspini, Novi propisi sv. Stolice o univerzitetima i fakultetima crkvenih nauka, Bogosl. Smotra, Zagreb 1931, str. 353. Odar, Cerkvena reforma fakultet, Bogosl. Vestnik, Ljubljana, 1932, str. 169.

[2] »Sicut standum est ex CIC iuri communi, ita etiam circa res et gradus universitarios sola auctoritas sollemnis manet et viget Constitutionis »Deus scientiarum Dominus«. Vd. Walz, De laurea doctorali velut summo gradu academico, Angelicum, Romae 1941, 208.

[3] »Qualitas igitur doctoris obtenta, est praerequisitum ad locum magisterii implendum. Laurea doctoralis non est praemium pro cursu tradito, sed condicio pro magisterii officio exequendo.« Walz, ibd. 212.

tovnom fakultetu.[4] Doktorat iz sveukupne teologije vrijedi za sve predmete na bogoslovskim faktultetima, osim za sv. Pismo, za koji je predmet propisana još posebna kvalifikacija.[5] Doktorati stečeni na posebnim crkvenim fakultetima (institutima) n. pr. iz kanonskog prava, istočnog bogoslovlja i t. d. dostaju samo za odnosne predmete.

Prema tomu tko nema propisnog doktorata, ne može doći u obzir za sveučilišnog nastavnika na fakultetu, koji ima crkveni značaj i negraduiranoj osobi ne mogu se ni u kojem slučaju povjeriti predavanja. To vrijedi za sve predmete bili oni glavni (disciplinae proncipales) ili sporedni odnosno pomoćni (d. auxiliares). Iznimku bi mogla dopustiti samo sv. Stolica (S. Kongreg. Sveuč.), ali držim, da bi se takova dispenza možda mogla dobiti za pomoćne, ali jedva za glavne predmete.

Dr. Fr. Herman.

Župnik i mješovite ženidbe. Župnik ima strogu dužnost, da u svim prilikama i svima pastoralnim sredstvima odvraća svoje vjernike od sklapanja mješovitih ženidaba (v. k. 1064, 1). Kada se ipak u iznimnom slučaju takav mješoviti brak neda spriječiti, treba da župnik nastoji (v. k. 1064, 2), da stranke udovolje kanonskim propisima i da se brak sklopi s oprostom od zabrane u kat. Crkvi. Sve takove mješovite ženidbe treba da župnik (v. k. 1064, 3) drži u stalnoj evidenciji, ali isto tako i sve one mješovite ženidbe, koje su sklopljene izvan kat. Crkve i zato ostale nevaljane radi manjka u bitnom obliku. (v. k. 1099 § 1, 2). Katolici, koji žive u takovim nevaljanim mješovitim ženidbama moraju se smatrati javnim grješnicima (v. k. 2357 § 2), koji su pod crkvenim kaznama (v. k. 2319) i prema tomu će župnik s njima postupati. Dužnost je župnikova, da svakom prigodom, a napose onda kada takovi katolici donose na krštenje djecu iz nevaljanih mješovitih brakova, svima dušobrižničkim sredstvima nastoji oko toga, da oni naknadno ukrijepe svoju nevaljanu ženidbu i s Crkvom se izmire. No u svakom će slučaju ovakovu djecu, kada mu se donese na krštenje, svejedno da li je otac katoličke vjere ili majka, krstiti i u matice uvesti kao »zakonitu za građansko područje«.

Dr. Fr. Herman.

---

[4] »Gubernia civilia non habent auctoritatem constituendi Doctores in scientiis ecclesiasticis, quia incompetentia sunt. »Vd. Trombetta, De juribus et privilegiis Doctorum ecclesiasticorum, Surrenti, 1911, 3.

[5] Motupropr. Pija XI. »Bibliorum scientiam«, 27. apr. 1924. (AAS, 1924, 180) propisuje, da svi profesori biblijskih znanosti moraju imati od sada akademske stupnjeve bilo Biblijske komisije bilo Bibl. Instituta.

RECENZIJE.

Nada Sremec: Nismo mi krive. Kako živi narod. III. knjiga (Slavonska žena). Izdavač Gospodarska sloga, Zagreb 1940., 8°, str. 120, cijena 20 dinara.

Da gradski ljudi upoprijeko ne znaju »kako živi narod«, o tom smo na čistu. Ali je nepobitna činjenica, da ne samo gradski nego ni seoski ljudi u jednom našem hrvatskom kraju ne znaju kako živi narod drugoga kraja. Tolika je razlika u načinu života koji ovisi o mogućnostima što ih pruža pojedini kraj, da će sud prema jednima ispasti djelomično vrlo kriv, ako se bez daljnjega jednako primijeni i na ljude drugoga kraja. Konkretno: Dalmacija živi posve drugačije nego Slavonija, Bosna drugačije nego uža Hrvatska; međusobno upoznavanje je prijeko potrebno, jer je svuda u pitanju jedan te isti hrvatski narod i njegova budućnost. Za knjigu Nade Sremec su ljudi javno priznali, da su iz nje mnogo naučili, »mnogo nova, zanimiva i značajna«. I kad bi tu knjigu pročitali svi ljudi koji se bave našim javnim životom i o njemu izricaju sudove, često puta autoritativno i bez priziva, oni bi o tom kraju što ga autorica opisuje morali promijeniti svoje negativno mišljenje, koje su do sada imali. Ali, nažalost, ona će kao i mnoga druga dobro napisana stvar ostati najvećem dijelu naših ljudi nepoznata; uslijed nepoznavanja će se i prijeka potreba reforme onih pitanja što ih ta knjiga samo za ovaj naš kraj dotiče, i možda i opet odgoditi i odgađati, dok nas odande sasvim ponestane!

Imajući pred očima populacioni problem Slavonije valja priznati, da ga je autorica iznijela na vrlo uspio način. To joj priznaje i »Katolički Tjednik«, koji je njezinu knjigu nazvao »pravim javnim skandalom i javnim nemoralom« (br. 16/1941). I nema sumnje: uz pretpostavku, da gđa Nada Sremec »hoće da obnovi hrvatski narod i hrvatsko seljaštvo bez morala, bez Boga i bez duše, tretirajući ljude kao stoku a rasplod«, njezina bi knjiga zaslužila takvu osudu. Doista, svaka je takova »obnova« bila, jest i uvijek će biti identična s propašću i životinjstvom. Tek bi trebalo utvrditi, da autorica zbilja »hoće« takovu obnovu.

Kad čitam izjave njezinih snaša, strinki, baki, kad čitam tužbe i jadikovke čiča i didaka, kao da ih vidim pred sobom i kao da ih slušam, ljude i žene koje sam poznavao i poznajem iz svoga rodnoga kraja. Ništa nije iskrivljeno, ništa uveličano ni nategnuto; tužna istina, živi odraz onoga realnoga života koji se grči, grca i otima propasti što mu prijeti sa svih strana. Opjevana i obijesnom proglašena Slavonija, krvavo se danas muči da nađe izlaz iz krize; i ona i Moslavina i Podravina pri tom zastraniše na puteve zločinačkih pothvata prema sebi i svom narodnom opstanku. Njihovim se ženama, stvarno »mučenicama« otima

iz duše krik »Nismo mi krive«; autorica bi ih kao intelektualka morala ispravno uputiti, da nisu samo one krive. Posve je promašeno i stvarno ničim opravdano kad ona očituje namjeru: (str. 6) oprati svaku moralnu krivnju sa svojih bližih zemljakinja; ona čini veliku pogrješku i zavodi na krivi sud kad se jednostavno povodi za uzrječicom: »sve razumjeti znači sve oprostiti«. Mi razumijemo patničke duše žena slavonskoga kraja, mi trpimo s njima, žalimo ih i u jednom dijelu ispričavamo, ali mi nipošto ne brišemo s njih sve krivnje. A ne može je niti je smije zbrisati ni autorica; kad bi to ozbiljno željela, seriozni bi ton svoje knjige izmijenila u propagandističku literarnu igrariju.

Što ona nije napose naglasila vjerski momenat kod rješavanja ovoga našega bolnoga pitanja, i što je taj momenat po nekim sporednim opaskama izašao (str. 55, 75, 98) u nejasnom, da ne kažem u nesimpatičnom svijetlu, valja ocijeniti kao očiti pozitivni manjak knjige; za ispriku bi joj tek moglo služiti što je to polje izvan njezine kompetencije, a s obzirom na faktore koji tu dolaze u obzir, podosta teško, da ne kažem — i nezgodno. Bolje da ga se nije ni dotakla. Neka o tomu pozvaniji kažu svoju na način, koji će objektivno i mjerodavno razotkriti rane na duši slavonskoga čovjeka i žene.

Ne pada samo ovaj problem u oči kao gorući problem Slavonije, nego knjiga nabacuje razmišljanja o osnovici svih socijalnih problema: pitanju moralnog preporoda hrvatskoga sela uopće.

Nitko, istina, ne misli da će osnutkom Nezavisne države Hrvatske, u svima tima pitanjima odmah kao sâm od sebe prostrujati drugi vjetar našim selima i dušama našega gradskoga svijeta. Tko bi to mislio ljuto bi se varao; moralni se preporodi ne zbivaju u tren oka. Mnogo će još vode Savom proteći dok se u duše našega svijeta unese nova snaga kojom se izgrađuju novi ljudi i stvaraju nove države. Ali da će taj proces poći brže, po jednom smišljenom planu i uz jednu pozitivnu potporu i sa strane naših civilnih vlasti, o tom ne sumnjamo ni časak.

Onda će želje i nade snaše Anice u »Seljačku vladu« i »seljačku vlast« (str. 116) tek moći naći svoju pravu i korisnu primjenu u životu našega slavonskoga hrvatskog življa, kad se uz ekonomsko pridizanje bude harmonično vodila briga i za moralni preporod njegov. I opet dakle: suradnja Crkve i države; svaka na svom području, slobodno i intenzivno, u potrebnoj koordinaciji. Inače će sve ostati pri starom: polaganom propadanju... **A. Ž.**

Viktor Kralj: L. N. Tolstoj, Zagreb 1941., izdala Binoza, 8^0, str. 224, cijena Kn 50.—.

O 30-godišnjici smrti L. N. Tolstoja izdao je nakladni zavod Binoza u Zagrebu (u zbirci Hrvatski moderni pisci, kolo V. kao knjigu I.) »raspravu« g. Viktora Kralja, pisca gramatike i gramatičke čitanke njemačkoga jezika, knjiga, pripovijedaka i rasprava po našim i njemačkim časopisima. Ova rasprava o Tolstoju ima osim predgovora i pogovora 8 dijelova. Nakon »općega pogleda« o »velikom pjesnikui umniku«, pripovijeda autor njegov život i značaj, priopćuje nakratko sadržaj pjesničkih djela T., a zatim prelazi na važna poglavlja, u kojima izlaže T. na-

zore o životu, vjeri i crkvi, državi i društvenom pitanju; napose se zaustavlja kod njegovih nazora protiv vojne i smrtne kazni, te kod T. misli o odgoju i estetici.

Autor izlaže T. nazore po njegovim djelima; često ga pušta da sam govori, što je za objektivni prikaz posve na mjestu. Tek je jedna opasnost kod takova metoda, da autor možda i nehotice bira onakova mjesta, koja se s njegovom mišlju o piscu potpuno slažu, a da izostavlja ona koja bi misao piščevu stavila i u drugo svijetlo. To je dakako od neosporne važnosti kod pisca koji je svojim nazorima došao u najoštriji sukob ne samo s pravoslavnom crkvom, nego i s društvom, državom, umjetnošću, pedagogikom, estetikom. Velika je stoga teškoća iz mnogobrojnih T. spisa iznijeti baš ono što će objektivno najtočnije prikazati autora tih misli.

Medjutim su T. misli o svim gore spomenutim pitanjima naučnom svijetu dobro poznate. Publici pak kojoj je ova knjiga namijenjena, dobrim dijelom ne će biti poznate, napose s razloga, što je eto već 30 godina prošlo od smrti T., pa on kao zanimiva ličnost svoga vremena, toj publici nije više ni poznat ni zanimiv. Ali njoj će T. misli pružene ovako kako ih pruža g. Kralj, ojačati njezine eventualne predrasude kako o društvu i državi, tako napose o crkvi i vjeri. Zašto? Zato jer ta publika iz prikaza g. Kralja ne će moći razvidjeti što je na T. stavu ispravno i možda opravdano, a što je potpuno promašeno i zašto je mnogo toga neosnovano. Ne će toga moći razvidjeti kod prikaza T. nazora, jer ih K. iznosi uvijek u simpatičnom svijetlu, na način iz kojega je vidljivo, da ih i sâm usvaja, ili na način iz kojega opet nikako nije vidljivo, da li im se i zašto bi im se valjalo usprotiviti. Jedino iz »Pogovora« je razvidno o čemu se pisac s T. ne slaže. On ne usvaja T. misli o društvu i državi, jer smatra državu potrebnom; ne usvaja misao o »neopiranju zlu«, jer bi dovela društvo do nemoguća stanja; niti »povratak k prirodi«, zapravo k životu seljaka, jer bi tim bio onemogućen stvarni ljudski napredak. Ali usvaja T. kritiku kršćanske nauke i diobu na »crkveno« i t. zv. »pravo« kršćanstvo. Njemu se T. »usudio kao nitko dotada reći onako otvoreno i javno svoje mnijenje« (str. 9) Crkvi u lice; on je »duboko proniknuo u dušu čovječju (str. 11); njemu će se silni preokret u svijetu dogoditi« samo čovječanstvo treba da dodje do takve spoznaje (str. 13) kakovu T. naučava; njemu je T. »najvjerniji sljedbenik Krista (str. 15), a Crkva do u treće stoljeće unatrag »jedan jedini lanac laži, okrutnosti i prevare« (str. 33).

Iz opazaka kojima K. popraćuje T. izvode vidi se što i kako on misli; pokazuje se da je pisac veoma daleko od toga, da bi mogao dati neki kritički sud, izvršen na temeljitom poznavanju predmeta: njemu nema vjere bez onoga što se može shvatiti umom, »jer se ne može vjerovati ono što se ne može pojmiti« (str. 107); njemu zato zvuči posve uvjerljivo što T. izvodi i s čim završava svoje razilaženje s pravoslavnim bogoslovima, pa kaže: »ovako dakle stoji s crkvenom naukom, koja se udaljila od prave Kristove nauke« (str. 125); njemu pravoslavni bogoslovi (a valjda ni kakovi drugi) »nisu mogli istupiti s protivnim dokazima« (str. 132) — biva s dokazima kojima bi pobili T. iz-

vode o kršćanstvu. Gospodin Viktor Kralj dozvoljava sebi još i danas govoriti o »sredovječnom neznanju i zaostalosti« (str. 218); tim pokazuje da o srednjem vijeku, njegovu životu i mislima, duhovnom stvaranju i snazi nema ni pojma, niti je išta uradio u tom smjeru, da stekne potrebno znanje prije nego što izrekne negativan sud.

Pisac se ove knjige o T. prikazuje kao tipičan predstavnik onih i onakovih literata, koji pišu zato da pišu, ne mareći mnogo da li imaju potrebnu spremu za ono o čem pišu. Osim toga on po ovom prikazu T. nazorâ izgleda površan, neskrupulozan, jednostran i filozofski potpuno neorijentiran. On je i kulturno neorijentiran, pomalo sektarski nastrojen, kako se to opaža u čitavoj knjizi. Bolje bi učinio da i dalje sastavlja njemačke čitanke, nego da se plete u posao za koji nije. Napose kad se radi o pitanjima hršćanske vjere i crkve Kristove: to je polje vrlo delikatno, zahtijeva mnogo spreme i poznavanja predmeta o čemu gospodin Kralj nije dao dokaza u ovoj knjizi. Baš naprotiv: on n. pr. usvaja misao, da je »Krist svoju nauku crpio od budista boraveći kod njih« (str. 212).

Meni ne pada na um pobijati stanovište i pogrješne izvode g. Kralja; on nije svoje knjige ni pisao s tim, da bi očekivao eventualne ispravke, debatu ili izmjenu misli u smjeru, da se utvrdi objektivna istina o nabačenim pitanjima, pa čak ni o samom objektivnom stavu pokojnog Tolstoja; njemu je, čini se, ipak glavno od svega, da se sazna, primi i ustanovi, da je »napokon došao jedan od bogatih i velikih koji se usudio Kristovu nauku bolje tumačiti od njih« (str. 212) t. j. od crkvenih predstavnika. To on želi kazati nama i drugima. On se pomalo i nada, da će jednom doći i takovo vrijeme kad će se T. misli ostvariti, jer se »potpuno slažu s malone dvije tisuće starim i u mnogome nepromjenljivim Sv. Pismom« (str. 221).

A baš po tim svojim opaskama pokazuje g. Kralj, da ne posjeduje sposobnosti kritički prosuđivati pitanja, koja su vezana s najzamašnijim i najdubljim problemima ljudskog života. On nije kadar o njima ni naučno ni popularno raspravljati; svojom knjigom ne će nikoga »usrećiti kome je do istine poštenja i pravednosti« (str. 222), jer je u njoj pokazao, da ne pozna pravoga značenja tih pojmova.

Šteta truda; u vrijeme koje se od najnovijih dana nadaje za život hrvatskoga naroda, potrebno je pozitivno graditi, a ne razgrađivati. Ova je knjiga pak podesna samo da ruši i onako već dosta poljuljane duhovne vrijednosti u dušama hrvatskoga naroda. O tom će valjda odsele i Binoza voditi više računa nego do sada, pa nas ne će, nadajmo se, obogaćivati nevrijednim knjigama što odišu sektarskim duhom.

A. Ž.

Dočkal Dr. Kamilo: Dijecezanski muzej nadbiskupije zagrebačke. Preštampano iz »Katoličkog lista«, Zagreb 1940., 8⁰, str. 88, cij. Kn. 15.—.

Sada kad imamo ovako na okupu sabrano sve što se u zagrebačkoj nadbiskupiji u prvom naletu učinilo za Dijecezanski muzej, vidi se, kako je velik grijeh propusta naših predšasnika, koji nisu za ovu stvar imali baš nikakova razumijevanja. Pred 40 godina, kako spominje autor,

ostalo je samo kod pripovijedanja. A da je ideja onda privedena u život, danas bi taj muzej bio jedna od prvorazrednih kulturnih vrijednosti grada Zagreba. Hvala neka bude i sada onima koji su ovu potrebu ostvarili: preuzv. g. nadbiskupu i Stolnom kaptolu zagrebačkom. Još ostaje mnogo toga da se učini, ali sada će sama stvar siliti na daljni posao.

Autoru ovoga djelca smo svi zahvalni na trudu koji je uložio oko ostvarenja zagrebačkog dijecezanskog muzeja. Ako se samo uzme u obzir, da nema ni potpunih 100 župa koje su muzeju dale svoje stvari, koliki još posao preostaje da se skupi svaka i najmanja vrijednost što negdje leži na tavanu, a za koju župnik još do sada »nije dospio« da se zanima. A ako se uznastoji da u dijecezanski muzej dođu i stvari crkvena karaktera koje se nalaze u posjedu privatnika, posao se znatno povećava. Preč. dr. Dočkalu želimo, da uznapreduje i nadalje u radu, pa da nas kroz godinu, dvije dana ponovno obdari ovako zanimivim i vrijednim prilogom.

Ne će li ovaj uspjeh zagrebačke nadbiskupije štogod možda djelovati i na druge biskupije u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj? Zar na pr. Djakovo ne bi moglo poći tim istim putem, ili zar ono ne bi imalo s obzirom na svoju slavnu i povijesno važnu prošlost, što da pohrani u svom dijecezanskom muzeju? Nekad smo tamo razgovarali o Strossmayerovom muzeju, koji bi mogao sačinjavati jedan dio dijecezanskog muzeja. Još bi uvijek bilo vrijeme da se počne. Za druge naše biskupije vrijedi isto. **A. Ž.**

Eva Verona i Jelka Mišić-Jambrišak: Knjižnice u gradu Zagrebu. Vodič i popis časopisa koje navedene knjižnice primaju. Izdalo Društvo hrvatskih srednjoškolskih profesora, Zagreb 1941. 8⁰, str. 201, Kn. 50.—.

Ova je knjiga već davno trebala hrvatskoj javnosti, napose radnicima na znanstvenom polju. Izašla je medjutim u vrijeme, kad se mnogim podacima što su u njoj marno sakupljeni i prijegledno poredani, ne će biti moguće poslužiti. Jedva da je izašla, valjat će misliti na njezinu reviziju, jer su prilike premašile dobar dio njezina sadržaja. Ali unatoč toga smo autoricama zahvalni, jer nam je njihovim trudom otkriven razmjerno obilat broj knjiga i popis časopisa, za koji smo teško mogli doznati, da li se uopće i gdje se nalaze.

Kao u svakom djelu ove vrsti, dade se ovdje ondje pitati, zašto je ovo ovako a nije drukčije. Autorice su jamačno imale kod razvrstavanja pojedinih knjižnica svoj odredjeni smjer, po kojem su ih dijelile. Mislim tako, da bi knjižnici Akademskog križarskog bratstva (322) bilo mjesto medju akademskim društvima, a »Različita društva«, (388, 389, 390), da su mogla naći mjesto medju ostalima nabrojenima. »Posudbenih knjižnica knjižara« ima daleko više u Zagrebu nego što su nabrojene (tri).

Popis časopisa domaćih i stranih, svake je pohvale vrijedan.

U »Stručnom indeksu« ne nalazim naziva »bogoslovlje« ili »bogoslovija« kao ni naziva »teologija«. Isto tako manjkaju nazivi apo-

logetika, dogmatika, moralka, bibličke znanosti i ako su to važne posebne naučne grane. Nalaze se pak nazivi kao što su bioklimatologija, homeopatija, hemetologija, pa čak i feminizam. To je potrebno u novom izdanju popraviti.

Radi nastalih novih životnih i političkih prilika u kojima će se odsele razvijati hrvatska znanstvena djelatnost, bit će od prijeke nužde, da ovaj vodić što skorije izađe u novom prerađenom izdanju, koje će odgovarati stvarnom položaju u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj. **A. Ž.**

Rogošić Dr. Fra Roko: Priručnik crkvenog prava s posebnim obzirom na župnike. Svezak prvi: Pristup, Opće i Osobno pravo, Zagreb 1941. Vel. 8, str. XVI—599. Cijena 100 Kuna.

Ovo djelo je novi doprinos kanonskopravnoj literaturi kod nas. Sadržaje uz uvodna poglavlja komentar općih pravnih norma i osobnog prava, t. j. prve dvije knjige Zakonika. Djelo je plod autorova rada kao profesora kanonskog prava, ali je očito da to nisu sama školska predavanja. Naročitu pažnju posvetio je autor župskom pravu, gdje opet posebno mjesto zauzima partija o župskom uredu (str. 347—458), što je pisac obradio s mnogo truda i potpuno iscrpivo. Ova sama partija bila bi vrijedna da se posebno odštampa, jer je i onako zasebna cjelina, a vrijedila bi mnogo svim svećenicima u duhovnoj pastvi. Opširno, možda i više nego bi se u ovakovom jednom priručniku smjelo očekivati, obrađeno je odgovarajuće pravo istočnih crkava, a također i građansko pravo raznih naših pravnih područja. Djelo može odlično poslužiti kao priručnik našim dušobrižnicima. Autor mu je posvetio mnogo truda i rada, što se vidi iz svake stranice, a isto tako iz upotrebe bogate literature. Djelo je bez sumnje vrlo uspjelo, pa se možemo veseliti i nadati da će naskoro moći ugledati svijetlo i druga dva sveska, od kojih će, kako autor navješćuje, drugi sadržavati stvarno pravo (III. knjiga zakonika), a treći procesualno i kazneno pravo (IV. i V. knjiga zakonika).

Moramo spomenuti, da bi se mnoge stvari mogle izostaviti bez ikakove štete, kao na pr. tekstovi raznih konkordata, tekst zakona o izvanjskim odnosima katol. Crkve od 7 maja 1874, dugi izvatci iz I. zagrebačke sinode, slučajevi iz »Consultationes iuris canonici«, statistički obrasci i t. d.

Autor posvećuje posebnu pažnju pravnoj terminologiji, ma da u tome nije, kako se čini, najbolje sreće. Za redovnike (religiosi) upotrebljava termin »duhovnik«, dok je kod nas već posve udomaćen termin »redovnik«; duhovnik i duhovnici odgovara latinskom clericus, clerici. Prema tome i clericalis duhovnički a ne klerikalni. — Nespretan je izraz klerikalna religija za religio clericalis mjesto hrvatskog: duhovnička družba. Isti taj izraz drugi put pisac označuje kao: klerikalna duhovnička zajednica (v. na pr. str. 493, 529 i t. d.).

Ne uvjerava nas dokazivanje autora na str. 461, da župskog vikara, ako se radi o župama punopravno ujedinjenim samostanima, Ordinariju prezentira moralna osoba. Sam tekst i kontekst kanona 471, na kojeg se autor poziva, to ne iziskuje. Naprotiv se u § 2 toga kanona stavlja redovnički poglavar, a ne samostan; dakle izričito drukčije nego ako se

radi o kaptolu ili kojoj drugoj moralnoj osobi. Zašto se baš izričito stavlja redovnički poglavar, a ne moralna osoba? Izvod iz franjevačkih konstitucija, čini se, ne pogađa točno predmet, jer terminologija konstitucija ne odgovara *onom što autor hoće, naime jedino i samo kanonu* 456. Rađe odgovara kanonu 451 § 2.

Ne možemo se također složiti s izvodima pisca na str. 548, da je svaka crkva uz samostan samostalna moralna osoba; nema dvije moralne osobe samostalne ni ondje gdje je župa punopravno ujedinjena sa samostanom, a zašto bi bila u svakom slučaju, ako je crkva uz samostan, pa i u slučaju da je pravno ujedinjena sa samostanom, i to upravo zato što se radi o pravnom ujedinjenju moralnih osoba.

Isto tako ne možemo se složiti s tumačenjem o pravnom značaju crkve, kod koje rezidira redovnička zajednica. Mi smatramo da nije identično: crkva kod koje rezidira redovnička zajednica (kan. 609) i crkva koja pripada redovničkoj zajednici (kan. 630 § 4), pa prema tome nije svaka crkva, kod koje rezidira redovnička zajednica eoipso redovničke zajednice, *t. j. ne pripada redovničkoj zajednici*, ako nema nekog drugog pravnog naslova osim aktualne rezidencije. U kanonu 630 § 4 treba, mislimo, tražiti determinaciju odredbe kanona 609 odnosno 515 baš u pogledu uprave imovinom. **Dr. K. Karin.**

Kalt Edmund, Werkbuch der Bibel, I. Bd, das alte Testament. Mit 86 Werkbilden und entsprechenden Erklärungen als Beilage, Freiburg im Breisgau 1941. Herder & Co. Str. XVI + 583, platn. vez. RM. 10.60.

Neosporna je činjenica, da je Biblija ili Sveto Pismo u čitavoj literaturi čovječanstva nešto tako izvanredno, da se s pravom naziva »Kraljicom *svjetske književnosti«, jer ni o kojem literarnom djelu nije* napisana tolika, tako opsežna i svestrana literatura, kao što o Bibliji. Počevši od njezinih prijevoda na stotine i stotine kulturnih jezika, njezinih raznovrsnih tumačenja u obilnoj egzegetskoj literaturi, pa do nebrojenih djela, koja obrađuju mnoga zasebna pitanja od neiscrpljivih problema Biblije uvijek se može naći novih pobuda i gledišta, da se piše o ovoj knjizi. Kako se pak u današnje vrijeme sve većma pobuđuje interes za biblijska pitanja i u širim obrazovanim slojevima, nailazi se na potrebu, da se udovolji zahtjevima i očekivanjima tih slojeva sa strane stručnjaka na takav način, koji je pristupačan shvaćanju ovih čitalačkih krugova. Zato je zaslužni biblicista Kalt priredio ovaj priručnik o Bibliji, koji bi imao u neku ruku zamijeniti Schuster-Holzammerov Handbuch der Biblischen Gerschichte, ali ipak na mnogo različitiji i lakši i u sadašnjim prilikama zgodniji način.

U ovom svesku obrađen je Stari Zavjet. Pisac nakon nekoliko uvodnih poglavlja o bitnim obilježjima Biblije i njezinom svrhunaravnom značenju usljed upliva Božjeg nadahnuća izlaže hronološkim redom sadržaj i kratko tumačenje biblijskih događaja na osnovu povijesnih i proročkih knjiga. Na svršetku pak dodaje ukratko prikaz glavnih misli i sadržaja poučnih i pjesničkih knjiga. U tom se znatno razlikuje od Schuster-Holzammerova načina obradbe, koja je pretežno težim stilom

i s priličnim naučnim aparatom obrađena, a sadržaj poučnih knjiga uvršten je prema odgovarajućim hronološkim razdobljima.

Kod pojedinih poglavlja ističe pisac i samom razlikom u tisku podavanje stvarne građe (goticom) od idejnih reflekcija (latinicom). Što se tiče zamršenijih povijesnih i egzegetskih pitanja pisac redovno ne ulazi u raspravljanje o njima, nego napomenuvši oprečna mišljenja priklanja se obično onom, kojemu naginje crkvena predaja. Dakako da problemi, kao na pr. objašnjavanje heksaemeroma, pitanje starosti roda ljudskoga, pitanje potopa, vrijeme boravka i izlaska Izraelaca iz Egipta i slični ostaju sveudilj predmetom neriješenog raspravljanja.

Kao dodatak knjizi dodan je poseban sveščić sa 86 slika iz biblijsko-arheološkog i geografskog područja s odgovarajućim tekstom, otisnutim opet na posebnom sveščiću od jednog štampanog arka.

Djelo je vrlo praktičan priručnik vjeroučiteljima srednjih škola, a napose je praktično za katoličke lajike, da u njem uzmognu naći u laganoj i pristupačnoj obradbi sve ono, što ih može zanimati i uputiti ih u pregledno poznavanje čitave biblijske povijesti. Zato ga najtoplije preporučujemo. **Dr. J. Oberški**

Rudolf Hrašćanec: Radnici u pokretu (strike) s etičkoga gledišta Zagreb 1940. 8. Strana VI + 95, cij. Kuna 30.—.

Socijalno je pitanje uvijek aktuelno pitanje. Koliko god se je u povijesti rješavalo, nikada nije sasvim riješeno. I danas je to pitanje otvoreno. Možda je teže nego je ikada prije bilo. Zato je dobro došao svaki radnik, koji se bavi tim pitanjem, pa pridonosi ma i najmanji udio k rješavanju toga tako gorućega problema.

Mladi je doktor R. Hrašćanec uzeo za svoju doktorsku disertaciju pitanje štrajka s etičko-moralne strane. Štrajk je najčešće sredstvo u borbi za radnička prava — prema tome je i tema o štrajku jedna od najsuvremenijih tema. A da temu obrađuje s etičko-moralne strane, može se samo pohvaliti. Neka se odnošaji između poslodavaca i radnika urede po etičko-moralnim načelima, otpast će potreba štrajka. A ako ipak do štrajka dođe i on se uredi po etici i moralu, sasvim je sigurno, da će biti i poslodavci i radnici pošteđeni od mnogih bolnih posljedica, koje redovito prate štrajk.

Radnja počinje s historijatom radničkoga pitanja s naročitim obzirom na štrajkove. Tu je govor o postanku i značenju radničkih sindikata kao nosilaca klasne borbe i o strujama unutar sindikata. Naročitu pažnju posvećuje radničkom pitanju kod nas. Da može naše prilike što iscrpljivije prikazati, poslužio se autor svom domaćom literaturom, do koje je mogao doći.

Među sredstvima u borbi za radnička prava svestrano obrađuje pitanje štrajka. »Pravedni i važni razlozi koji dopuštaju i morálno opravdavaju štrajk, postoje onda, kada radnik ne prima pravedne nadnice, kada je vrijeme odviše dugo, kada mora raditi u nedjelju i blagdane, kada mu u poslu nije dosta osiguran život i zdravlje, kada se s njim nepravedno i grubo postupa, kad je psovan i upotrebljavan u nemoralne svrhe, kad ne prima redovite plaće i kad mu se mimo pogodbe

nanose novi tereti. Ako se poslodavci u takvim prilikama opiru pravednim zahtjevima radnika i ne će popraviti nepravde, radnici slobodno organiziraju štrajk i napuštaju pogođeni posao. U ovom je slučaju štrajk s moralnoga i pravnoga gledišta radnicima samopomoć i samoobrana« (str. 54).

Disertacija prikazuje opširno socijalnu strukturu glasovitih papinskih enciklika »Rerum novarum« i »Quadragesimo anno«. Da slika suvremenoga društva bude potpunija, autor spominje i moderne socijalne sustave: fašizam, nacijonalizam i ruski boljševizam; njihovu nauku i kritiku njihova rada.

Konačno se osvrće na posljedice štrajka. Iznosi njegove prednosti i štete. Da se predusretne štrajkovna borba, jedan je od načina: posredovanje države. Do izražaja može doći koncilijacija i arbitraža, pa uloga radničkih vijeća i radni sudovi. Radnja svršava statističkim prikazima radničkoga pitanja i štrajkova u hrvatskim krajevima do najnovijega vremena.

Rado ističem, da je dr Hrašćanec u svome radu ukratko sakupio i pregledno prikazao sve, što je današnjemu inteligentu potrebno znati o socijalnom pitanju.

Autoru su kod izradbe radnje bili na pomoć naši stručni profesori: dr Andrija Živković s moralne strane, a dr Milan Ivšić sa socijalne strane.

Dr. J. Penić.

Godišnjak hrvatskog sveučilišta u Zagrebu (Annuaire de l'université croate à Zagreb) za školske godine 1933/34 — 1938/39. Zagreb 1940. 8° veliki, str. 363, tisak Narodne tiskare.

U ovom Godišnjaku nalazimo s potpunom dokumentacijom povijest i razvitak djelovanja našega sveučilišta u razdoblju zadnjih šest godina. Donosimo ovdje samo pregled sadržaja: Predgovor — Izvještaj o radu sveučilišta — Sveučilišna knjižnica — Pučko sveučilište — Hrvatsko sveučilišno društvo — Društvo hrvatskih sveučilišnih profesora — Filozofski fakultet — Pravni fakultet — Bogoslovski fakultet — Veterinarski fakultet — Poljoprivredno-šumarski fakultet — Medicinski fakultet. Kod svakoga fakulteta izneseni su podaci i povijest o njegovom razvitku i radu osoblja kao i o većim primjenama na njemu. Ima i brojnih ilustracija. Ovim je Godišnjakom Dr Vladimir Bazala, koji ga je uredio velikom pažnjom i trudom po naputcima Dra A. Bazale i naredbi Rektora Dra A. Živkovića, ispunio zapažajnu prazninu kod nas, a bez sumnje će taj Godišnjak biti na čast naše Alma Mater i u vanjskom svijetu.

Dr P. T. Harapin.

Uredio: Dr. Janko Oberški.

Vlasnik: Hrvatska Bogoslovska Akademija, Zagreb, Kaptol 29. — Odgovorni urednik: Dr. J. Oberški, Zagreb, Jandrićeva ul. 28. — Tisak Narodne tiskare; za tiskaru odgovara Rudolf Vedo, Zagreb, Kaptol 27.